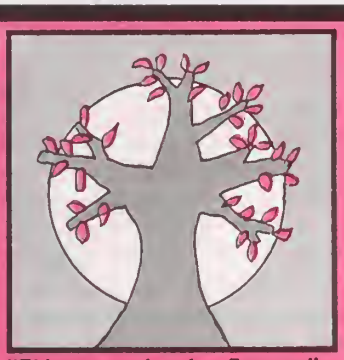
Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2922depa



"El justo como la palma florecerá"

# PASOS


REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA



*Consejo Editorial*

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutierrez

*Colaboradores*

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro • Fernando Martinez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gomez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt

*Corrección*

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción


CONTENIDO


- Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus* ..... 1
  *Leonardo Boff*
- ¿Quién subvierte el Concilio? Respuesta al Cardenal J. Ratzinger A propósito de la *Dominus Iesus* ..... 7
  *Leonardo Boff*
- La catolicidad necesaria para un mundo globalizado. Reflexiones sobre la colegialidad episcopal ..... 17
  *Marcelo Barros*
- Comunicado de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica ..... 27
- Empresa ciudadana: ¿nueva metamorfosis del capital? ..... 28
  *Armando de Melo Lisboa*
- De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburg ..... 41
  *Joaquín Herrera Flores*


## Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*


***Leonardo Boff ****


Al concluir los festejos de los dos mil años de cristianismo, el cardenal José Ratzinger nos brinda un documento doctrinario que debemos agradecer. En él, sin máscaras ni subterfugios, se expone cuál es la visión que una parte de la Iglesia, la jerarquía vaticana,

* Leonardo Boff es un teólogo brasileño y escritor, castigado en 1985 con un año de "silencio obsequioso" por el cardenal Ratzinger.


SAN JOSÉ COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2000

Nº 92

NOVIEMBRE DICIEMBRE

tiene de la revelación, del designio de Dios en Cristo, de la naturaleza de la Iglesia, del diálogo ecuménico e inter-religioso. Ahora, todos, hombres y mujeres de buena voluntad, personas religiosas y espirituales, iglesias cristianas y cada fiel, saben lo que deben esperar o no de la Iglesia jerárquica vaticana respecto al futuro del diálogo micro y macroecuménico. Ese futuro es aterrador, pero absolutamente coherente con el sistema que la Iglesia jerárquica vaticana elaboró a lo largo de los últimos siglos y que ahora alcanzó su expresión pétrea. Es el sistema romano, férreo, implacable, cruel y sin piedad.

## 1. La inaudita agresividad de un cardenal tímido

Dicho en una forma sencilla —picaresca pero verdadera— he aquí el resumen de la ópera:

> Cristo es el único camino de salvación y la Iglesia es el peaje exclusivo. Nadie recorrerá el camino sin antes pasar por ese peaje.

Dicho de otra manera:

> Cristo es el teléfono sin embargo sólo la Iglesia es la telefonista. Todas las llamadas de corta y de larga distancia necesariamente pasan por ella

Iglesia y Cristo forman "un único Cristo total" (No. 16), pues

> ...como existe un solo Cristo, también existe un solo cuerpo y una sola Esposa suya, una sola Iglesia católica y apostólica (No. 16).

Fuera de la mediación de la Iglesia, todos, incluso

> ...los adeptos de otras religiones objetivamente se encuentran en una situación gravemente deficitaria (No. 22).

Con todo énfasis se afirma, citando el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

> No se debe creer en nadie más, a no ser en Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (No. 7).

¿Por qué tal reduccionismo? Aquí comienza a articularse el sistema romano, el romanismo: por causa "del carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo" (No. 4). Podrán pasar milenios, podrán los seres humanos emigrar a otros planetas y galaxias, pero la historia quedó como petrificada hasta el juicio final, puesto que no va a haber absolutamente ninguna novedad en términos de revelación:

> ...no se debe esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo (No. 5).

El sistema está completo, cerrado, y todo es propiedad privada de la Iglesia (la jerarquía vaticana), que debe expandirlo al mundo entero. ¿Qué dirá ella a los seres humanos —después de millones de años de evolución y de encuentro espiritual con Dios— y a los demás cristianos que no son católico-romanos? Las respuestas son claras y sin vacilaciones, verdaderas puñaladas en el pecho de los destinatarios: A ustedes, personas religiosas del mundo, miembros de las religiones, incluso más ancestrales que nuestro cristianismo (como el budismo o el hinduismo), les anuncio esta desoladora verdad: ustedes no tienen "fe teologal"; únicamente tienen "creencia"; sus doctrinas no son cosa del Espíritu, sino algo "que ideó el ser humano en su búsqueda de la verdad" (No. 7). Si poseyeran algunos elementos positivos, "no se les puede atribuir origen divino" (No. 21), ni son de ustedes, porque son nuestros, ya que

> ...reciben del misterio de Cristo los elementos de bondad y de gracia presentes en ellos (No. 8).

Y ustedes, Iglesias ortodoxas que tienen jerarquía y la eucaristía: ustedes son sólo "iglesias particulares", sin plena comunión, por no aceptar el primado del Papa (No. 16). Y ustedes, Iglesias evangélicas, salidas de la Reforma unas, y surgidas otras después, escuchen bien esta sentencia: ustedes "no son iglesias en sentido propio" (No. 17); son "comunidades separadas",

> ...cuyo valor deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia Católica (No. 17).

Y ahora, escuchen todo lo que el Concilio Vaticano II sentenció y nosotros reafirmamos:

> La única verdadera religión se verifica en la Iglesia Católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los seres humanos (No. 23).

Sepan que únicamente en ella está la verdad. Todas las personas están obligadas a adherirse a ella, pues fuera de esta verdad que es Cristo y la Iglesia todos ustedes se encuentran de modo irremediable en el error. En el fondo, este documento, expresión suprema de totalitarismo, dirá a todos, de forma cruel y sin piedad: sin Cristo y la Iglesia ustedes todos no poseen nada de propio; y si por ventura tuvieran algún elemento positivo, no es de ustedes, sino de Cristo y de la Iglesia. A ustedes no les queda otro camino que la conversión. Fuera de la conversión sólo hay riesgo objetivo de perdición.

Después de tal pronunciamiento para nosotros, mortales, propulsores del micro y del macro ecumenismo, queda claro que cualquier iniciativa del Vaticano en esa área esconde una farsa y prepara una trampa. Los llamados que el documento hace a la continuidad del diálogo no son propiamente sobre los contenidos religiosos, sino sobre el respeto a las personas, iguales en dignidad, pero absolutamente

desiguales en términos de las condiciones objetivas de salvación.

Con estas tesis, el tímido cardenal José Ratzinger compareció como exterminador del futuro del ecumenismo. ¿Cómo se llegó a tal sistema totalitario, el romanismo, que tantas víctimas causa, y que produce un discurso de exclusión y de desesperanza?

## 2. El capitalismo jerárquico romano

Este tipo de discurso no es específico del romanismo, sino de todos los totalitarismos contemporáneos, del fascismo nazi, del estalinismo, del sectarismo religioso, de los regímenes latinoamericanos de seguridad nacional, del fundamentalismo del mercado y del pensamiento único neoliberal. El sistema es totalitario y cerrado en sí mismo, en el caso de la jerarquía vaticana, un "totatus" ("totalitarismo") como decían teólogos católicos, críticos del absolutismo de los papas. La realidad empieza y termina allí donde empieza y termina la ideología totalitaria. No existe nada más allá del sistema. Todos deben someterse a él, como dice el documento de Ratzinger, en

> ...obediencia, sumisión plena de la inteligencia y de la voluntad, dando voluntariamente asentimiento (No. 7).

La verdad es sólo intrasistémica. Solamente los que obedecen al sistema participan de los beneficios de la verdad que es la salvación. Todos los demás están en el error.

Quien pretende tener él solo la verdad absoluta, está condenado a la intolerancia para con todos los demás, que no están en ella. La estrategia es siempre la misma, en cualquiera de estos totalitarismos: convertir a los otros o someterlos, desmoralizarlos o destruirlos.

Conocemos bien este método en América Latina. Fue minuciosamente aplicado por los primeros misioneros ibéricos que vinieron a México, al Caribe y a Perú con la ideología absolutista romana. Consideraron falsas las divinidades de las religiones indígenas, y sus doctrinas las tuvieron por pura invención humana. Y las destruyeron con la cruz asociada a la espada. Los ecos de los lamentos de los sabios aztecas resuenan hasta hoy:

> Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésa, la que habláis. Por causa de ella estamos perturbados, incomodados. Oigan, señores nuestros: no hagáis a nuestro pueblo algo que le cause desgracia o que lo haga perecer. No podemos quedar tranquilos [1].

Los mayas sollozaban:

> ¡Ay!, entristezcámonos, porque llegaron (los españoles cristianos). Vinieron a hacer que las flores se marchiten. Para que su flor viviese, dañaron y devoraron nuestra flor. Castrar el sol: eso es lo que vinieron a hacer ellos aquí. Ese Dios "verdadero" que viene del cielo, sólo de pecado hablará, sólo sobre el pecado será su enseñanza. Ellos nos enseñaron el miedo [2].

¿Podrá imaginar el cardenal Ratzinger lo que un piadoso presbiteriano, trabajando en el interior de la selva amazónica con los indígenas, o un monje taoísta, sumergido en su contemplación, sentirán, cuando, en un encuentro inter-religioso cualquiera, se les diga que ellos no tienen fe, o que no son iglesia, que en sí nada tienen de divino y de positivo, y que si lo poseen es únicamente por Cristo y por la Iglesia? Humillados y ofendidos, tienen motivos para llorar como los aztecas y los mayas. Y su lamento llegará hasta el corazón de Dios, que siempre escucha el grito de los oprimidos, sin la mediación innecesaria de la Iglesia. Pero como son justos y sabios, de seguro sólo sonreirán frente a tanta arrogancia, a tanta falta de respeto y a tanta ausencia de espiritualidad para con los caminos de Dios en la vida de los pueblos.

La estrategia del documento vaticano obedece a la misma lógica de los referidos totalitarismos: la de la desmoralización y de la disminución hasta la completa negación del valor teologal de las convicciones del otro. Destruye todas las flores del jardín no católico y religioso, para que quede, soberana y solitaria, sólo la flor de la Iglesia romano-católica. Y todo, bajo la invocación de Dios, de Cristo y de la revelación divina, pecando alegremente contra el segundo mandamiento de la Ley de Dios, que prohíbe usar el santo nombre de Dios en vano o para encubrir intereses meramente humanos.

¿Cómo se llegó a esa rigidez fundamentalista y sin piedad? No queremos resumir aquí la investigación histórica, hecha por los mejores historiadores y exegetas católicos que el cardenal Ratzinger conoce, pues los estudió en sus aulas de Freising, Bonn, Tubinga y Regensburg: de la comunidad fraternal de los inicios del cristianismo, por razones históricas comprensibles aunque no justificables, se llegó a una sociedad eclesiástica piramidal y desigual.

En los primeros siglos, hasta más allá del año mil, el pueblo cristiano participaba del poder de la "Iglesia comunidad de los fieles", en las decisiones y en la elección de sus ministros, según el antiguo adagio: "todo lo que interesa a todos debe ser discutido y decidido por todos". Después, el pueblo comenzó a ser sólo consultado, y por fin, quedó totalmente marginado y expropiado de la capacidad que originalmente poseía. Así surgió en la Iglesia una innegable división y desigualdad: por un lado una jerarquía

[1] Miguel León Portilla, *A conquista da América Latina vista pelos índios*. Petrópolis, Vozes, 1987, págs. 21s.

[2] *Ibid.*, págs. 60-62.

que todo lo sabe, de todo es maestra, discute de todo y en todo ella decide, al lado y encima de una masa de fieles despotenciada y destituida, que debe obedecer y adherirse por completo a la jerarquía. Esta realidad es en sí misma perversa, y contraria al sentido originario del mensaje de Jesús. Para hacerla aceptable entran en funcionamiento los mecanismos de legitimación. La jerarquía vaticana elabora la correspondiente teología, con el objeto de justificar, reforzar y sacralizar su poder. Para hacer que ese poder sea irreformable, intocable y absoluto, le atribuye un origen divino, cuando, en realidad, es producto histórico y fruto de un proceso implacable de expropiación. Para conseguir tal faraonismo, la jerarquía vaticana echó mano de la manipulación de decretales y de la falsificación del famoso Testamento de Constantino, hasta implantar, con Gregorio VII en 1075 con su *Dictatus Papae* (la Dictadura del Papa), el poder absoluto del papado en formulaciones como éstas:

> El Papa es el único hombre al cual todos los príncipes le besan los pies (esto valía hasta mediados de este siglo, con Pío XII); su sentencia no debe ser reformada por nadie, y sólo él puede reformar la de todos; él no debe ser juzgado por nadie.

Por fin, con Pío IX, de infeliz reciente beatificación, fue proclamado infalible en su magisterio, pudiendo decidir todo "por sí mismo sin el consentimiento de la Iglesia".

A partir de esa ideología totalitaria se leen las Escrituras y se entresaca de ella lo que interesa para fundamentar esta doctrina ideada por la sed de poder, espiritualizando las perspectivas contrarias o simplemente silenciándolas, incluso las más esenciales. El documento del cardenal Ratzinger prolonga este método sin la mínima sutileza que sería de esperar de alguien que un día fue un teólogo de reconocida competencia. Cabe recordar que el Jesús histórico fue víctima de un sistema absolutista semejante, aquel construido por los escribas y fariseos. En nombre de él rechazaron a Jesús como falso profeta, enemigo de la verdad, Belzebú, traidor a las tradiciones y seductor del pueblo. Jesús les contradice —y lo mismo diremos al cardenal Ratzinger—:

> ...en verdad, anulan ustedes el mandamiento de Dios para establecer las tradiciones de ustedes y cosas como éstas hacen ustedes muchas más (Mc. 7, 13).

> ...por causa de sus tradiciones no enseñan el precepto de Dios (Mt. 15, 3).

Y ¿qué es lo que el cardenal Ratzinger deja de enseñar como precepto de Dios, en nombre de tradiciones espúreas?

## 3. Errores teológicos que hacen inaceptable el documento vaticano

El cardenal Ratzinger no enseña la esencia del cristianismo, sin la que nada se sustenta, de lo que resulta vana toda la argumentación del documento. Entre otras cosas esenciales, dos son las más graves: no anuncia la centralidad del amor ni predica la importancia decisiva de los pobres. En su documento, éstas dos cosas están totalmente ausentes.

Para Jesús y para todo el Nuevo Testamento, el amor lo es todo (Mt. 22, 38-39), porque Dios es amor (1 Jn. 4, 8.16) y únicamente el amor salva (Mt. 25, 34-47), un amor que debe ser incondicional (Mt. 5, 44). Nada de eso se lee en el documento cardenalicio. Éste sólo habla de verdades reveladas y de la fe teologal como adhesión plena a ellas. Y bien sabe el cardenal que la fe sola no salva, puesto que como dicen todos los concilios, sólo salva la fe "informada de amor" *(fides caritate informata)*. Cabe recordar la famosa sentencia de Blas Pascal:

> ...la verdad fuera de la caridad no es Dios, apenas una imagen y un ídolo que no debemos amar ni adorar (*Pensamientos*, No. 582).

Esa ausencia del amor es clamorosa, solamente comprensible en quien no tiene una experiencia espiritual, no se encuentra con el "Dios comunión de personas divinas", no ama a Dios y al prójimo, sino que sólo se adhiere perezosamente a las verdades escritas y abstractas. Por el hecho de que el texto no revela ningún amor, también muestra que no ama a nadie, a no ser al propio sistema.

Sin compasión ni esfuerzo de comprensión, injuria el credo de los otros. Más todavía: para empeorar su situación, en ningún momento se refiere a los pobres. Para Jesús y todo el Nuevo Testamento, el pobre no es un tema entre otros. Es el lugar a partir del cual se descubre el evangelio como buena noticia de liberación ("bienaventurados ustedes los pobres"), y funciona como criterio último de salvación o de perdición. De nada sirve pertenecer a la Iglesia romano-católica, poseer todo el arsenal de los medios de salvación, someterse con mente y corazón al sistema jerárquico, acoger todas las verdades reveladas, si no se tiene amor "nada soy" (1 Cor. 15, 2). Si no tuviéramos amor al hambriento, al sediento, al desnudo, al peregrino y al preso, nadie, ni yo ni el cardenal Ratzinger, podremos escuchar las palabras bienaventuradas:

> Vengan, benditos de mi Padre, tomen posesión del Reino preparado para ustedes desde la creación del mundo (Mt. 25, 34).

Porque

> ...cuando dejasteis de hacer algo a uno de estos pequeños, fue a mí a quien se lo hicisteis (Mt. 25, 45).

La cuestión del pobre es tan esencial a la herencia de Jesús, que cuando Pablo fue a verificar su doctrina ante los apóstoles en Jerusalén, éstos le exigieron el cuidado de los pobres (Gál. 2, 10).

La tradición teológica de la Iglesia siempre argumentó rectamente: donde está Cristo ahí está la Iglesia; y Cristo está en los pobres; luego, la Iglesia está (debe estar) en los pobres. No sólo en los pobres trabajadores y buenos, sino en los pobres pura y llanamente por el simple hecho de ser pobres. Al ser pobres, tienen menos vida, y por eso son los destinatarios primeros de ese anuncio y de la intervención liberadora del Dios de la Vida. Ninguna resonancia de ese anuncio de libertad y de compasión hallamos en este rastrero documento vaticano. Sobre la cuestión de los pobres se podría inaugurar un ecumenismo abierto y fecundo, con todas las iglesias, religiones, tradiciones espirituales y personas de buena voluntad... En el amor incondicional y en los pobres se encuentra la centralidad del mensaje de Jesús, y no en el alegato ideológico montado por el documento del cardenal. Hay una forma de negación del Dios vivo que solamente los eclesiásticos llevan a cabo: hablar de Dios, de su revelación y de su gracia, sin mostrar ninguna compasión para con los pobres y los ofendidos. No hablan del Dios de Jesús que escucha el grito de los oprimidos y desciende para liberarlos (Ex. 3, 4), sino de un fetiche eclesiástico que "ideó" (No. 7) el ser humano en su sed de poder. No sin razón la imagen de Dios que emerge del documento es de un Dios fúnebre que murió hace mucho tiempo, pero que dejó como testamento frases recogidas en el Nuevo Testamento, con las cuales la jerarquía vaticana construye un edificio de salvación exclusivo para quien entre en él.

Sin embargo, hay otras insuficiencias graves de teología que importa denunciar: el documento ofende al Verbo que "ilumina a todo ser humano que viene a este mundo" (Jn. 1, 9), y no sólo a los bautizados y a los que son romano-católicos. El documento blasfema el Espíritu que "sopla donde quiere" (Jn. 3, 8) y no sólo sobre aquellos ligados a los esquemas del cardenal. Jesús enfatiza que "los verdaderos adoradores que el Padre desea, han de adorarlo en Espíritu y en Verdad" y no únicamente en Roma (Jerusalén) o Garizim (Cracovia: Jn. 4, 21-23), es decir, por todas las personas abiertas a la dimensión espiritual y sagrada del universo, manifestación de la presencia del Misterio divino, cuya culminación se encuentra en la encarnación.

El documento deja en ridículo a los seres humanos al ocultarles lo principal del mensaje de Jesús referido más arriba: el amor incondicional y la centralidad de los pobres y oprimidos. En su lugar les ofrece un indigesto menú de citas arrancadas para justificar las discriminaciones y las desigualdades producidas contra la voluntad manifiesta de Jesús, que prohibió que alguien se llamara maestro o padre (Papa es la abreviación de "padre de los pobres", *pater-pauperum* = papa) o que se considerara mayor o primero que los demás, "porque ustedes son todos hermanos y hermanas" (Mt. 23, 6-12).

La jerarquía romana necesita urgentemente de conversión para que pueda encontrar su lugar dentro de la totalidad del pueblo de Dios y como servicio de la comunidad de fe. Ella no es una facción, sino una función de la "Iglesia comunidad de fieles y de servicios". El documento está a años luz de la atmósfera de jovialidad y benevolencia propia de los evangelios y de la gesta de Cristo. Es un texto de escribas y fariseos y no de discípulos de Jesús, un texto carente de virtudes humanas y divinas, más dirigido a juzgar, a condenar y a excluir, que a valorizar, comprender e incluir como se simboliza en la primera alianza que Dios estableció con la vida y la humanidad, en el arco iris. Ratzinger no quiere la multiplicidad de los colores en la unidad del mismo arco iris, sino solamente el predominio imperativo del color negro, el de la triste jerarquía vaticana.

## 4. El ecumenismo pasa por Ginebra y no por Roma

Con este documento el cardenal Ratzinger ha cavado la tumba para el ecumenismo en la perspectiva de la jerarquía vaticana. Tiene el mérito de desvanecer todas las ilusiones. A partir de ahora no podemos contar con la jerarquía vaticana para buscar la paz espiritual y religiosa de la humanidad. Al contrario, por su capitalismo concentrador de la verdad divina, por la arrogancia con que trata a todos los demás, el cristianismo jerárquico romano se constituye el más grande bastión de reaccionarismo, masculinismo, machismo y totalitarismo ideológico hoy existente. Pero la jerarquía romana no es toda la Iglesia, ni representa la entera jerarquía eclesiástica mundial. Dentro de la jerarquía hay cardenales, arzobispos, obispos y presbíteros que siguen el camino evangélico del mutuo aprendizaje, del diálogo abierto y de la búsqueda sincera de la paz religiosa, asentada en la experiencia radical del Misterio, que se vela y revela a lo largo de toda la historia del universo y de la humanidad y adquiere cuerpo —singular en cada caso— en las religiones y en el cristianismo. No obstante ése no es el camino estimulado por Roma. Al revés, es puesto bajo sospecha de relativismo y condenado.

Si continúa la actitud excluyente del Vaticano, el ecumenismo cristiano no pasará ya por Roma, sino por Ginebra, sede del Consejo Mundial de Iglesias. Allí se perpetúa la herencia de Jesús, abierta a las dimensiones del Espíritu, que llena la faz de la Tierra y caldea los corazones de los pueblos y de las personas.

Como el documento de Ratzinger es fruto de un sistema cerrado y férreo, no muestra sensibilidad alguna hacia la realidad que va más allá de él mismo. Es el sapo que vive en el fondo del pozo y nada sabe de universos que haya más allá de los límites de su pozo. Un documento que apunta al diálogo religioso

mundial debería mostrar el valor de pertinencia y la relevancia de tal diálogo frente a la dramática situación que atraviesan la Tierra y la Humanidad. Nada de ello entra en la agenda del documento. El sentido del diálogo ecuménico e inter-religioso no se agota en la gestación de la paz religiosa, sino que se ordena a la construcción de la justicia y de la paz entre los pueblos y a la salvaguarda de todo lo creado.

Estamos caminando rumbo a una única sociedad mundial. Esta geosociedad tiene rostro del Tercer Mundo, porque cuatro mil millones de personas —sobre seis mil millones—, según los datos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, viven debajo de la línea de la pobreza. ¿Quién enjugará las lágrimas de estos millones de víctimas? ¿Quién escucha el grito que viene de la Tierra herida, y de las tribus de la Tierra, hambrientas y excluidas?

El documento no tiene oídos para semejantes tribulaciones. Quien es sordo ante el grito de los oprimidos, no tiene nada que decir a Dios ni nada que decir en nombre de Dios. El cristianismo presentado por el cardenal Ratzinger no es mundializable: es expresión del lado más sombrío del Occidente, que cada vez más se convierte en un accidente. Su documento cierra el segundo milenio de un tipo de cristianismo que no debe ser prolongado por veneración al Misterio de Dios que se revela en la historia, por amor a Jesucristo, cuyo significado y mensaje no quieren excluir ni disminuir a nadie, por comunión con las demás iglesias cristianas que llevan adelante la memoria de Jesús, y por respeto a los demás caminos religiosos y espirituales por los cuales Dios siempre visitó en salvación y gracia a todos los seres humanos. En el nuevo milenio que se inaugura, surgirá un nuevo ecumenismo católico como aquel que está siendo realizado en estratos importantes de la jerarquía que se convirtió al sentido evangélico de servicio y animación de la fe, en las bases de la Iglesia y en las comunidades católicas y cristianas, ecumenismo fundado en la espiritualidad y en la mística del encuentro vivo con el Espíritu y el Resucitado, al servicio de los hombres y mujeres, empezando por los más pobres y castigados, en comunión y en diálogo con otros portadores de espiritualidad. Es misión de todos suscitar y animar la llama sagrada de lo Divino y del Misterio que arde dentro de cada corazón y en el universo entero. Sin esa llama sagrada no salvaremos la vida ni garantizaremos un futuro de esperanza para la familia humana y la Casa Común, la Tierra. Para tal propósito, todo ecumenismo es deseable, toda sinergia es imprescindible. Y Roma, algún día, *post Ratzinger locutum* —una vez que ya habló Ratzinger—, tendrá que sumarse a esta tarea mesiánica. ■

*Traducción de José María Vigil*

# TALLER DE FORMACIÓN SOCIO-TEOLÓGICA Y PASTORAL (2001)

## INFORMACIÓN GENERAL Y BREVE

El Taller se realizará entre el *1º de febrero al 5 de abril del 20001*. El taller es de profundización teórica y permite la revisión de la práctica de los y las participantes. Está formulado para dirigentes con capacidad de análisis, reflexión y lectura. No es para la base. Es un taller intensivo que combina las clases disertivas con el trabajo en talleres.

Las temáticas del taller son:

—Análisis de coyuntura internacional y latinoamericana.
—La lógica del sistema económico-liberal.
—La relación entre la teología y la economía.
—La conservación del ambiente y su relación con las poblaciones.
—Lectura popular de la Biblia.
—La teología de la liberación y sus nuevos desafíos.
—La relación entre los géneros.
—Los desafíos de la juventud.
—Las alternativas y las estrategias frente al sistema neoliberal.

El taller en sí es gratuito. Hay becas para los gastos de estadía y alimentación que se ofrecen en el albergue del DEI (en su sede). El costo del pasaje y los gastos migratorios los cubren los y las participantes.

# ¿QUIÉN SUBVIERTE EL CONCILIO? RESPUESTA AL CARDENAL J. RATZINGER

## A propósito de la *Dominus Iesus* *

*Leonardo Boff* **

¿En qué sentido debe ser entendida la afirmación de la *Lumen Gentium* de que "la Iglesia de Cristo, constituida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste *(subsistit in)* en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura visible se encuentren varios elementos de santificación y verdad" (No. 8)?

## 1. La controversia acerca del *subsistit in*

En mi libro *Iglesia: carisma y poder* (1981) decía:

> La Iglesia católica, apostólica, romana es, por un lado, la Iglesia de Cristo, y por otro, no lo es. Es Iglesia de Cristo porque en esta mediación concreta ella aparece en el mundo. Pero también, no lo es, porque no se puede pretender identificarla exclusivamente con la Iglesia de Cristo, ya que ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas. El Concilio Vaticano II, superando una ambigüedad teológica de eclesiologías anteriores que tendían a identificar pura y simplemente la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica romana, enseña con acierto: "Esta Iglesia (de Cristo) subsiste en la Iglesia Católica (*subsistit in:* tiene su forma concreta en la Iglesia Católica)". Evita decir, como se dice en documentos anteriores: es la Iglesia de Cristo [1].

En la Notificación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1985) que censuraba el libro (e imponía un año de 'silencio obsequioso' a su autor) su Prefecto, el cardenal J. Ratzinger, se muestra especialmente duro contra esta interpretación. Afirma que Boff

> ...extrae una tesis exactamente contraria a la significación auténtica del texto conciliar. El Concilio había escogido, sin embargo, la palabra *subsistit* exactamente para esclarecer que hay una única "subsistencia" de la Iglesia verdadera, mientras que fuera de su estructura visible existen solamente "elementos de Iglesia", que —por ser elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen en dirección a la Iglesia católica *(Lumen Gentium* No. 8).

Y el texto de la Notificación, concluye:

> ...la subversión del significado del texto conciliar sobre la subsistencia de la Iglesia está en la base del

* El cardenal J. Ratzinger por tres veces reafirmó la condenación de mi lectura del *subsistit in* del Vaticano II, de la forma más pública, solemne y contundente posible. Me ha honrado ahora con una nota (No. 56) en su declaración *Dominus Iesus*. Eminentes teólogos de varias partes del mundo, incluso altas autoridades eclesiásticas, me han solicitado que dé una respuesta. Contra mi gusto lo hago, pues, en una perspectiva global, considero estas cuestiones como intra-sistémicas e irrelevantes para la mayoría de la humanidad y de los propios cristianos que se guían por el evangelio. Escribí primero una versión profético-denunciatoria bajo el título: "Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro?" —publicada en este mismo número de *Pasos*—, y ahora ésta, de tenor estrictamente histórico-teológico. Vivo en la periferia del mundo y de la Iglesia, con recursos bibliográficos reducidos. Aun así, he asumido esta tarea con la seriedad necesaria y posible a mis limitaciones. Pero no pretendo volver más sobre ella.

** Profesor de teología y ética en la Universidad del Estado de Río de Janeiro.

[1] Boff, 1994: 134.

relativismo eclesiológico de L. Boff... en el cual se desarrolla y se explicita un profundo desentendimiento de aquello que la fe católica profesa respecto a la Iglesia de Dios en el mundo [2].

En el Congreso Internacional sobre la actuación del Vaticano II (Roma, 25-27 de febrero de 2000) revelaba el mismo cardenal J. Ratzinger, en su discurso doctrinal sobre "la naturaleza de la Iglesia", en el que retoma la cuestión del *subsistit in*, que esa toma de posición contra el libro de L. Boff

...es el único pronunciamiento oficial del magisterio después del Concilio, sobre esta palabra, y que no puede ser desatendido [3].

En esta misma conferencia enfatiza el cardenal J. Ratzinger:

En la diferencia entre *subsistit* y *est* se esconde todo el problema ecuménico. La palabra *subsistit* deriva de la antigua filosofía posteriormente desarrollada en la escolástica. A ella corresponde la palabra griega *hypostasis*, que en la cristología desempeña una función central, para describir la unión de la naturaleza divina y humana en la persona de Cristo. *Subsistere* es un caso especial de *esse*. Es el ser en la forma de un sujeto *a se stante*. Aquí se trata exactamente de eso. El Concilio quiso decirnos que la Iglesia de Jesucristo como sujeto concreto en este mundo puede ser encontrada en la Iglesia católica. Y eso sólo puede ocurrir una única vez y la concepción según la cual el *subsistit* podría multiplicarse no capta propiamente lo que se pretendía decir. Con la palabra *subsistit* el Concilio quería expresar la singularidad y no la multiplicidad de la Iglesia católica; existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica [4].

Esta interpretación personal del cardenal J. Ratzinger es trasladada a la declaración *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de la cual es Prefecto:

Con la expresión *subsistit in*, el Concilio Vaticano II quiso armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado, la de que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones de los cristianos, continúa existiendo plenamente sólo en la Iglesia Católica y, por otro, la de que "existen numerosos elementos de santificación y de verdad fuera de su composición", o sea, en las Iglesias y Comunidades eclesiales que todavía no viven en plena comunión con la Iglesia Católica (No. 16).

En nota a pie de página (No. 56) la declaración, honrándome, cita explícitamente la Notificación contra L. Boff y reitera que la intención del Concilio fue la de reafirmar con la expresión *subsistit in* la 'única subsistencia' de la Iglesia católica.

[2] Cf. *AAS* 77 (1985), págs. 756-762.
[3] Cf. el texto en *Il Regno* 7 (2000), pág. 237a.
[4] *Ibid.*, pág. 237b.

## 2. ¿Cuál fue la *mens Patrum* conciliares sobre el *subsistit in*?

He ahí, pues, los términos de la controversia. Cabe ahora preguntar: esa interpretación del cardenal J Ratzinger, ¿corresponde de hecho a la verdad histórica del Concilio, o es la recepción que él hace, por su cuenta, dentro de un cierto tipo de comprensión de la naturaleza de la Iglesia que él personalmente tiene? Aquí importa sacar a la luz la verdad histórica, expresada por un concilio ecuménico, cuya autoridad está por encima de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe y de su eventual Prefecto. Éste, en la persona del cardenal J. Ratzinger, debe atenerse a la *mens Patrum Concilii* (la mente de los Padres del Concilio), como cualquier otro fiel o teólogo. ¿Cuál es, de hecho, esa *mens Patrum*?

Para responder a esa cuestión necesitamos tener siempre en mente no sólo el término *subsistit in*, sino tres elementos fundamentales: primero, los textos preparatorios, previos a la *Lumen Gentium*, considerando cómo ellos plantearon la relación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica (ahí se da la expresión 'est'). Segundo, cuál es el sentido del No. 8 de la *Lumen Gentium*, donde aparece la expresión *subsistit in* (sustituyendo al *est*). Tercero, importa tomar en serio lo que el Papa Pablo VI enfatizó en el momento mismo en que se sancionaba la *Lumen Gentium* (sobre la Iglesia) junto con la *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo), a saber, que la doctrina conciliar sobre la Iglesia debe ser interpretada a la luz de las explanaciones del decreto sobre el ecumenismo [5]. Y —añadiríamos— también a la luz de los pronunciamientos del Magisterio pontificio, sinodal y episcopal del pos-Concilio cuando se refieren a otras Iglesias no católicas.

### 2.1. 'Subsistit in' no es sinónimo de 'est'

Los comentaristas de la *Lumen Gentium* registraron la evolución que se dio en los varios esquemas *De Ecclesia*, propuestos a los Padres conciliares en las discusiones en el aula que antecedieron a la aprobación final de la *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964, junto con el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio*). En el esquema de 1962 se decía, en consonancia con el consenso de la teología y de la enseñanza del Magisterio de aquel tiempo:

La Iglesia católica romana es *(est)* el Cuerpo de Cristo... y solamente aquella que es católica romana tiene el derecho de ser llamada Iglesia [6].

[5] *AAS* 56 (1964), págs. 1012s.
[6] *Acta Synodalia Vaticani II*, 1/4, 15.

Varios Padres conciliares hicieron críticas a esta identificación pura y simple (como los significativos cardenales Bea y Lienard) en razón de su resonancia antiecuménica.

El esquema *De Ecclesia* de 1963 continuaba afirmando la identificación, sin embargo introdujo una apertura al reconocer que

> ...muchos *(plura)* elementos de santificación pueden encontrarse fuera de su entera estructura (de la Iglesia).

Son elementos "que pertenecen propiamente *(in proprio)* a la Iglesia de Cristo" [7]. Aquí se constata, ineludiblemente, un progreso, puesto que se reconoce la existencia de elementos eclesiales más allá de los límites de la Iglesia católica.

El esquema definitivo de 1964 asumió los añadidos y trató de articular las dos afirmaciones: por un lado, la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, y por otro, la admisión de la existencia de elementos eclesiales fuera de ella. La fórmula encontrada fue sustituir el *est* por el *subsistit in*. El texto final, por tanto, no afirma ya que la Iglesia de Cristo "es" la Iglesia católica, sino que dice: la Iglesia de Cristo "subsiste en la Iglesia católica". ¿Cuál es el sentido exacto de este cambio?

La comisión teológica del Concilio da las razones del cambio:

> ...para que la expresión concuerde mejor con la afirmación acerca de elementos eclesiales *(de elementis ecclesialibus)* que se encuentran más allá (*alibi*, en el sentido de "más allá de la Iglesia católica") [8].

Pero la comisión nunca explicó oficialmente qué se entiende por *subsistit in*. Apuntó, no obstante, una dirección segura: al resumir el No. 8 de la *Lumen Gentium*, en el que aparece la expresión *subsistit in*, hace dos afirmaciones que ayudan a entender el *subsistit in*:

> La intención del No. 8 es mostrar que la Iglesia, cuya naturaleza íntima y secreta se describe, naturaleza por la cual se une perpetuamente con Cristo y su obra, es encontrada concretamente *(concrete inveniri)* en esta tierra en la Iglesia católica. Esta Iglesia empírica *(haec autem Ecclesia empirica)* revela un misterio, aunque no sin sombras, y por eso debe ser llevada a plena luz, así como también Cristo, el Señor, por la humillación llegó a la gloria. De esta forma se previene contra la impresión de que la descripción propuesta por el Concilio sea meramente idealística e irreal [9].

La expresión "es encontrada concretamente" nos ayuda a entender el *subsistit in* también en términos concretos y no abstractos. Eso queda más claro en la segunda afirmación, cuando dice:

> La Iglesia es única y en esta tierra está presente *(adest in)* en la Iglesia católica, aunque fuera de ella se encuentren elementos eclesiales [10].

*Adest in* (está presente), corresponde claramente a *subsistit in* (subsiste).

Estas indicaciones son fundamentales, pues cierran la puerta a una interpretación puramente sustancialista e identificadora de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, invalidando así un avance de la eclesiología preconciliar.

Pero importa profundizar en la expresión *subsistit in*. Cuando no hay una interpretación específica y oficial de una palabra, como es el caso del *subsistit in*, debemos seguir la regla general de la hermenéutica: las palabras tienen el sentido que les confiere su uso común.

¿Cuál es el sentido común de *subsistere*? Sírvanos de referencia el clásico diccionario latino de Forcellini. Los muchos sentidos que presenta van, sin excepción, en la línea de lo concreto y de lo histórico (como sugiere la explicación de la comisión teológica del Concilio acerca del No. 8 de la *Lumen Gentium*). Los sinónimos de *subsistere* son: *"manere, permanere, sustentare, resistere, consistere, fermare, adstare"* [11]. Ninguno en la línea que pretende el cardenal. J. Ratzinger de la hypóstasis y de la subsistencia como término técnico de la cristología. Observando los ejemplos dados por Forcellini, se comprueba claramente que el *subsistit in* permite ser traducido por "hacerse presente, ser encontrado concretamente, ganar forma y concretizarse".

Resumiendo: el *est* remite a una visión esencialista, substancialista y de identificación, y pide una definición esencial de la Iglesia. El *subsistit in* apunta hacia una visión concreta y empírica, en el sentido concreto del No. 8 de la *Lumen Gentium*. Y ese sentido es que la Iglesia de Cristo "subsiste en la" Iglesia católica, es decir, gana forma concreta y se concretiza en la Iglesia católica

Con base en esta comprensión, se entiende que los Padres conciliares hayan substituido el *est* ("es", expresión de la sustancia y de la identificación) por *subsistit in* (gana forma concreta, se concretiza). La Iglesia de Cristo se concretiza en la Iglesia católica, apostólica, romana. Sin embargo no se agota en esa concretización, en vista de que ella, a causa de las limitaciones históricas, culturales-occidentales y otras, especialmente en razón de las sombras y de los pecadores presentes en su interior (*Lumen Gentium* No. 8), no puede identificarse *in toto, pure et simpliciter* (su totalidad, pura y simplemente), sin diferencia, con la Iglesia de Cristo. La Iglesia es *semper reformanda* y en la tradición de los Padres comparece como la

---

[7] *Ibid.*, II/1, 219s.
[8] *Ibid.*, III/1,177.
[9] *Ibid.*, III/1,176.
[10] *Idem.*
[11] *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. V, 707s.

"casta meretriz", y, por eso, como una realidad del *tempus medium* con las marcas limitantes de la peregrinación, rumbo a la plenitud, posible sólo en la escatología.

Iglesia de Cristo e Iglesia católica no se cubren totalmente. La Iglesia de Cristo es mayor que la Iglesia católica. Por esto, la Iglesia de Cristo puede subsistir, esto es, puede ganar otras expresiones histórico culturales a lo largo de la historia de la misma Iglesia católica ayer y hoy, en otras iglesias cristianas y comunidades eclesiales. Juntas y en comunión entre sí, forman la Iglesia de Cristo en la historia, la Iglesia de Dios a través de los tiempos.

De toda esta argumentación queda claro: *subsistit in* no es sinónimo de *est*. Si fuese sinónimo, ¿por qué entonces el cambio introducido por los Padres conciliares? En otras palabras, la decisión de no usar ya el "es" apunta a evitar una identificación pura y simple de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. Al hacer esto, los Padres conciliares abren un espacio para que "los muchos elementos de santificación y de verdad" sean reconocidos como "eclesiales". Por consiguiente, la Iglesia de Cristo desborda la Iglesia católica.

## 2.2. El retroceso del cardenal J. Ratzinger al pre-Vaticano II

La interpretación del cardenal Ratzinger hace del *subsistit in* un equivalente de *est* ("un caso especial de *esse*", como dijo explícitamente en su conferencia acerca de la naturaleza de la Iglesia [12]). Por eso podía decir, como lo hizo en la Notificación (1985) contra mi libro *Iglesia: carisma y poder:*

> existe una única "subsistencia" de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen solamente *elementa Ecclesiae* que —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen a la Iglesia católica [13].

Lo mismo ha repetido en la *Dominus Iesus* (No. 16, citándome explícitamente en la nota 56).

Hay aquí un evidente retroceso a la posición anterior al Vaticano II, superada por la *Lumen Gentium*. La identificación hecha por el cardenal J. Ratzinger, entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, es tan exclusiva que fuera de ella no hay Iglesia, únicamente "elementos de Iglesia".

Notemos una modificación importante: el texto del cardenal J. Ratzinger afirma que fuera de la Iglesia católica existen *solamente* elementos eclesiales, mientras que el Concilio no habla así. Dice, de manera positiva, que existen "muchos elementos" *(plura)* y no "solamente" *(solum)* elementos de Iglesia.

[12] *Il Regno, op. cit.*, 237b.
[13] *AAS* 71 (1985), págs. 758s.

Más todavía. La *Lumen Gentium*, en el No. 15, al referirse a los muchos modos como la Iglesia católica está unida con los cristianos no católicos, enseña que esos cristianos reciben el bautismo y

> ...hasta reconocen y aceptan otros sacramentos en las propias Iglesias o Comunidades eclesiásticas *(in propriis Ecclesiis vel Communitatibus ecclesiasticis)*.

El informe de la comisión teológica aclara que tales sacramentos son recibidos en sus Iglesias o comunidades cristianas en cuanto tales [14]. Por tanto: no se trata sólo de "elementos de Iglesia" que conciernen únicamente a los individuos, sino también a sus comunidades. El informe de la comisión teológica subraya con claridad:

> ...precisamente en el reconocimiento de este hecho se sitúa el fundamento del movimiento ecuménico [15].

En razón de eso, podía el decreto sobre el ecumenismo decir que esas iglesias separadas y comunidades eclesiales

> ...no están de ninguna manera desprovistas de significado y de peso en el misterio de la salvación, porque el Espíritu no rehusa servirse de ellas como instrumentos de salvación (No. 3d).

En consecuencia, no solamente los sacramentos poseen valor salvífico, sino también las iglesias y Comunidades eclesiales en cuanto tales, como por lo demás vuelve a reafirmar la comisión teológica:

> ...el Espíritu Santo se sirve de aquellas Comunidades como instrumentos de salvación [16].

Además, la expresión "Comunidades eclesiales" aplicada a las "iglesias" surgidas de la Reforma, revela que ellas poseen un carácter eclesial, o sea, un carácter de Iglesia, aunque no se les atribuya oficialmente tal título. El informe de la comisión teológica, haciendo referencia a la praxis común de hablar de ellas en términos de Comunidades eclesiales, explica que tales Comunidades no son una suma de individuos, sino que

> ...están constituidas por elementos sociales y eclesiásticos... que les confieren un carácter verdaderamente eclesial. En tales Comunidades, aunque de un modo imperfecto, está presente la única Iglesia de Cristo, de una manera semejante a aquella según la cual está presente en las Iglesias particulares, y por medio de sus elementos eclesiales la Iglesia de Cristo.

[14] Cf. *Acta Synodalia Vaticani*, III/7, 36: *in quanto tali ipsae Ecclesiae vel Communitates*.
[15] *Ibid.*, III/1, 204.
[16] *Ibid.*, III/7, 36.

Aquí se dice con todas las letras, por más reticencias que se hacen, que la Iglesia de Cristo está presente (el sentido de *adest in* y *subsistit in*) en las Comunidades eclesiales, aunque imperfectamente. Así como está presente en la Iglesias particulares como la ortodoxa y la de los Viejos Católicos, está de forma semejante presente en las Comunidades eclesiales. Luego, no se puede negar a tales comunidades el carácter de Iglesia, por más que en el lenguaje acostumbrado del Magisterio no sean llamadas técnicamente como Iglesias. No obstante, la Comisión teológica expresó con toda claridad que el Concilio al llamarlas Comunidades

> ...no pretende investigar y determinar cuáles entre ellas deban ser llamadas teológicamente de Iglesia [17].

Por lo demás, el mismo Magisterio papal, sinodal y episcopal, posterior al Concilio Vaticano II, aplica el término Iglesia a las Comunidades eclesiales no católicas. No se trata, seguramente, de mera concesión a la gentileza del lenguaje. Se trata, sí, de una clarificación y expansión orgánica de un sentido teológico verdadero, subyacente en la fórmula "elementos eclesiales". Este sentido es como una simiente lanzada en tierra fértil por el Vaticano II. Esa simiente se transformó después en flor y en fruto. La conciencia teológica creció hasta el punto de que se puede afirmar que todas las iglesias y Comunidades eclesiales participan de la Iglesia de Cristo.

Como ejemplo, aduzcamos el texto común del obispo católico alemán monseñor Tenhumberg y del *praeses* evangélico Thime:

> El ser-Iglesia no coincide simplemente con la Iglesia católica. Hay también fuera de la Iglesia católica innumerables elementos eclesiales. Los textos conciliares, por eso, aplican los conceptos "Iglesias y Comunidades eclesiales" también a otras comunidades cristianas. Ellas participan de la Iglesia fundada por Cristo. Hay varios grados de densidad en la concretización de la Iglesia como institución fundada por Cristo [18].

¿Cómo expresar teológicamente esos varios grados de densidad en la concretización de la Iglesia? El Concilio mismo nos da la fórmula: entender la Iglesia como *sacramentum*. Es lo que defendíamos en nuestra tesis doctoral *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972) y en nuestro libro censurado *Iglesia: carisma y poder* (1981). Intentamos mostrar la fecundidad de la categoría "sacramentum" (señal e instrumento) para señalar los distintos grados de densidad y de concretización en la manifestación de una misma realidad *(sacramentum / res et sacramentum / res)*. De la misma forma, la Iglesia de Cristo puede conocer distintos niveles de realización, más o menos densos y perfectos, pero todos reales. Como sabemos, con la expresión *sacramentum*, que viene de la más antigua tradición común de la Iglesia, usada ya en el siglo segundo, se quería definir la naturaleza de la Iglesia como *sacramentum Christi*.

## 2.3. Las contradicciones del cardenal J. Ratzinger

Tal interpretación invalida la comprensión del cardenal J. Ratzinger que fuerza la expresión *subsistit in* y la traduce por "subsistencia", en el sentido abstracto teológico-filosófico, cuando su contexto es concreto y empírico. Es como si alguien dijese a otro:

> Casa, en realidad, sólo es la mía; la tuya no es casa; tú sólo tienes elementos de casa *(elementa Ecclesiae)*, como ladrillos, ventanas, tejas, mesas y armarios, elementos de casa que fueron sustraídos de la mía y que, por eso, están clamando por su dueño, y deben por tanto volver a mi casa.

Tal afirmación, además de arrogante, es errónea, según la *mens Patrum* que acabamos de sacar a la luz. El mismo cardenal J. Ratzinger se da cuenta de los problemas insolubles de su interpretación. En su conferencia sobre la naturaleza de la Iglesia, dice a este respecto:

> ..esta diferencia entre *subsistit* y *est* no se puede resolver plenamente, en último término desde el punto de vista lógico [19].

¿Qué es lo que está afirmando? Confiesa simplemente un impase. De seguro, con el *subsistit in* el Concilio no quiso introducir impases ni nuevos problemas; al contrario: quiso resolver problemas. El problema no está en el Concilio, sino en la cabeza del cardenal. J. Ratzinger con su interpretación reduccionista. Ese reduccionismo se revela al final de su explicación sobre la naturaleza de la Iglesia. Al reconocer el desastre que significa el pecado de la desunión de las Iglesias afirma, paradójicamente:

> En la medida en que la división como realidad histórica es perceptible en cada uno, la subsistencia de la única Iglesia en la figura concreta de la Iglesia católica sólo puede ser percibida como tal en la fe [20].

Con eso la posición del cardenal J. Ratzinger se agrava, porque hace que se evaporen sus propios argumentos acerca de la concreción histórica de la Iglesia de Cristo. Más aún, compromete la lectura del

---

[17] *Ibid.*, III/7, 35.
[18] En el libro *Die Kirche auf gemeinsamen Wege*, pág. 26.
[19] Cf. *Il Regno, op. cit.*, pág. 237b.
[20] *Ibid.*, 238a.

número 8 de la *Lumen Gentium* que da énfasis a la Iglesia empírica, concreta, estructurada. Por tanto, en algo que se ve, se toca, se capta por los sentidos corporales. Ahora comparece el cardenal J. Ratzinger y afirma lo contrario, que la percepción es de fe, por ende, por los sentidos no corporales. La unidad se invisibiliza y se desrealiza, destruyendo toda la argumentación del Concilio. Tal es la consecuencia de la interpretación del cardenal J. Ratzinger, fatalmente contraria a la *mens Patrum* y al Concilio mismo. Hubiera sido más sencillo si el cardenal J. Ratzinger, en obediencia a esa *mens Patrum*, afirmase humilde y verdaderamente: la Iglesia de Cristo se realiza de manera concreta en las Iglesias y Comunidades cristianas en diversos grados de visibilidad y de plenitud, por ejemplo en las pequeñas comunidades eclesiales de base de las barriadas populares de Río de Janeiro y en el interior de la floresta amazónica (y ¡cómo se alegran esas comunidades al sentir y saber que son realmente Iglesia de Cristo, incluso sin tener eucaristía ni sacerdocio!), en otras Iglesias cristianas y Comunidades eclesiales que se refieren a Cristo como salvador, libertador y Verbo encarnado.

Hasta podríamos concederle la pretensión de que la Iglesia católica que él tanto exalta y defiende con ardor, contenga la plena visibilidad y plenitud (la cual ha de ser siempre comprobada por los hechos y no sólo fundamentalísticamente afirmada). Sin embargo eso no impide que esa misma Iglesia de Cristo esté presente en otras Iglesias cristianas, en tantos puntos, hasta con más visibilidad y densidad que en la Iglesia católica, como, por ejemplo, en el amor a las Escrituras sagradas de nuestros hermanos y hermanas evangélicos o el cultivo de la liturgia solemne de nuestros hermanos y hermanas ortodoxos.

## 2.4. Peligros de la interpretación del cardenal J. Ratzinger

La concentración de la Iglesia católica no puede ser tanta que agote y extenúe en sí misma las virtualidades de la Iglesia de Cristo. Sería tan ridículo y peligroso como si alguien dijese: la naturaleza humana está tan presente ("subsiste") en la raza negra, por ser profundamente espiritual, estética y solidaria, que sólo ella es humana. La raza blanca occidental, europea y bávara, por el imperialismo, colonialismo y guerras de exterminio que produjo, no sería humana, apenas contendría "elementos de humanidad" (lógicamente, es humana, tal vez demasiado humana).

Pero tal afirmación exclusivista, semejante a aquella del cardenal J. Ratzinger, es extremadamente peligrosa. Ella fue esgrimida de modo concreto por los cristianos europeos en confrontación con los indígenas "descubiertos" en América y el Caribe. En la famosa "Controversia de Valladolid" (1550-51) entre Bartolomé de las Casas, defensor de los indios, y Juan Ginés de Sepúlveda, humanista y preceptor de la familia real española, llegó a afirmar este último: los indígenas no son hijos de Adán como nosotros, sino animales tan expertos que, para engañarnos, hablan y hasta construyen casas y ciudades semejantes a las nuestras.

No siendo de nuestra familia humana, pueden —ésa era la conclusión— ser tratados como animales y ser esclavizados con toda tranquilidad. Sabemos que el Papa Paulo III ya antes había intervenido liberadoramente con la bula *Sublimis Deus* (1537) y reafirmado que los indígenas son hijos de Adam, hermanos y hermanas nuestros, redimidos por la sangre de Cristo, tienen derecho a sus tierras y no deben ser maltratados. El cardenal legado reasumió la afirmación de Paulo III y dio la razón a Bartolomé de las Casas contra Sepúlveda.

Una lógica semejante a la de Juan Ginés de Sepúlveda es la que fundamenta la argumentación del cardenal J. Ratzinger. Lo que el conocido intelectual y científico francés Miche Serres dice de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, puede ser dicho de la eclesiología reduccionista del cardenal J. Ratzinger. Sostiene M. Serres: la Declaración Universal de los Derechos Humanos tuvo el mérito de afirmar que "todos los hombres tienen derechos", mas tuvo el defecto de entender "sólo los hombres tienen derechos". Fue preciso mucha lucha para extender esos derechos a las mujeres, a los negros, a los indígenas y, en la actualidad, a la Tierra como *Magna Mater*, a los ecosistemas y a cada ser de la creación. El cardenal J. Ratzinger tuvo el mérito de decir: "la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica". Mas tuvo el defecto de entender: "sólo en la Iglesia católica". Ahora entendemos que no es únicamente un defecto, sino un error, contrario a la mente de los Padres del Vaticano II.

Así como todos hemos crecido en la comprensión de los derechos extendidos a toda la creación, de igual forma el cardenal J. Ratzinger y sus seguidores tendrán que aprender, según las orientaciones del Vaticano II, a extender la eclesialidad de la Iglesia de Cristo a todas las Iglesias y Comunidades eclesiales. Entonces sí, el ecumenismo será fecundo y la emulación, generosa, en el sentido de ver cuál de las Iglesias vive mejor y anuncia más adecuadamente el evangelio de Jesús, un sueño posible a la entera humanidad, y quién lo expresa de forma más visible, más concreta y más convincente dentro de este nuestro mundo que se está globalizando.

Concluyendo esta parte, volvemos a subrayar: la distinción entre el *est* y el *subsistit in* hecha por los Padres conciliares abrió un camino nuevo para el ecumenismo católico que no podrá ya ser clausurado. El cardenal J. Ratzinger, en la *Dominus Iesus*, erróneamente usa el *subsistit in* para cerrar el ecumenismo católico abierto, reafirmar la identificación exclusiva de la Iglesia católica romana con la Iglesia de Cristo, y hacer así volver a aquello que el Concilio quiso superar: al *est*, a la identificación pura y simple, sin distinción.

En razón de estas reflexiones, cabría devolver la pregunta: ¿quién está haciendo "la subversión del texto conciliar sobre la subsistencia de la Iglesia"? ¿El libro *Iglesia: carisma y poder*, o la Notificación del cardenal J. Ratzinger contra él, reafirmada en la declaración *Dominus Iesus*?

## 3. Caminos para el ecumenismo católico

Dejando de lado la polémica, importa ahora sugerir algunos puntos, derivados del Vaticano II mismo, que puedan fundamentar un ecumenismo católico menos arrogante y más dialogal. Antes, sin embargo, cabe evocar algunas consideraciones de orden teológico-pastoral.

Se dice —y la *Dominus Iesus* lo subraya con fuerza—, que la Iglesia es enviada a anunciar el evangelio al mundo, según el mandato del Señor. No obstante, observando la producción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en esta última declaración y en tantas otras, se nota una ausencia clamorosa de conocimiento del mundo actual, con sus oportunidades y sus riesgos. Y cuando se ofrece alguna perspectiva, es casi siempre pesimista, típica de instituciones en crisis de fe y de esperanza. Todo está fundamentalmente vuelto hacia adentro, construyendo la Iglesia como un bastión que se preserva y que se basta a sí mismo. Con esa actitud solipsista no se evangeliza y no se va *ad gentes*.

O las Iglesias —sobre todo la católica— se abren a la nueva fase de la humanidad, la planetaria, o se condenan a ser un subproducto de la cultura occidental. Aquí debemos asumir como virtud lo que el cardenal J. Ratzinger consideraba vicio a ser duramente combatido: el relativismo eclesiológico.

Debemos ser doblemente relativistas. En primer lugar debemos *relativizar* la expresión occidental de la Iglesia de Cristo, romana más específicamente. En su comprensión del poder y en la forma como lo organiza y lo distribuye, se observa la mentalidad romana, centralizadora y autoritaria, muy diversa de la evangélica. Si el cristianismo se hubiese encarnado, por ejemplo, en la gran cultura tupí-guaraní, cultura común de millones de indígenas, otro habría sido el sentido del poder. Para este pueblo, el cacique se caracteriza por la generosidad, por el servicio incondicional a los otros y por la donación de todo lo que posee. En algunas tribus se puede reconocer el jefe en la persona de aquel que posee menos que los otros y que lleva ornamentos más pobres y hasta miserables, puesto que todo lo donó [21]. Si el cristianismo, en vez de haberse encarnado en la cultura romana con su legalismo y con su centralización, se hubiese encarnado en la cultura política tupí-guaraní, tendríamos entonces sacerdotes pobres, obispos miserables y el papa... un verdadero mendigo. Entonces sí, podrían ser testigos de Aquel que dijo: "estoy entre vosotros como quien sirve" (Lc. 22, 27), y "quien quiera ser el primero que sea el último" (Mc. 9, 35b). Y la misión no habría sido dominación religiosa aliada a la dominación política; los cristianos no serían cómplices y partícipes del genocidio de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe y de otras partes. Tendríamos, de seguro, una Iglesia mejor, más sensible, más participativa, más servicial, más integrada, más ecológica y más espiritual que la romano católica.

La catolicidad del cristianismo y de todas las Iglesias pasa por la capacidad de relativización de su encarnación occidental y de apertura a nuevas posibilidades de encarnación, posibles evangélicamente. Pasa también por la capacidad de mantener comunión con todas las encarnaciones, pues todas ellas traducen, bien o mal, el evangelio para el mundo, hoy globalizado.

Liberada de su matriz occidental, la Iglesia católica romana se daría cuenta del ridículo arrogante de las tesis sustentadas por la *Dominus Iesus*. Su lado occidental hace que tenga una visión capitalística y concentradora de la herencia de Jesús y, al mismo tiempo, una perspectiva imperialista de la misión, como conquista de pueblos y culturas para los cuadros de la eclesialidad romano-occidental.

En segundo lugar, importa *relativizar* positivamente la eclesiología, es decir: mantener todas las Iglesias y Comunidades eclesiales relacionadas unas con otras, ya que son expresiones de la misma Iglesia de Cristo. En vez de que una descalifique a la otra, o de disputar si merece o no el atributo de Iglesia, debería regirnos la *pericóresis* entre ellas (inter-retro-relacionamiento de todos con todos), a semejanza de aquella que se da entre las divinas Personas de la Santísima Trinidad.

En una perspectiva de globalización, interesa ver el cristianismo más como el Movimiento de Jesús en el mundo que como una institución con características pesadas en función de viejas tradiciones, sobrecargada de reflexión y con marcas de los conflictos religioso-políticos que caracterizaron la historia cristiana en Occidente.

Hechas estas observaciones, enumeremos, sumariamente, algunos puntos doctrinales, inspirados por el Vaticano II, capaces de fundar otro tipo de ecumenismo católico.

En primer lugar, hay que anclar la unidad de la Iglesia en el ministerio trinitario y no en una metafísica clásica y neoescolástica, como hace el cardenal J. Ratzinger. En el decreto sobre el ecumenismo se dice claramente:

> De este misterio (de la unidad de la Iglesia) es modelo supremo y principio la unidad de un Dios en la Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo (No. 2).

[21] Cf. Clastres, P., "Echanges et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne", en *L'homme*. Paris, 1965, págs. 51-57.

En la Trinidad hay diversidad de Personas, una no es la otra; no hay ninguna jerarquía entre ellas, porque ninguna Persona está encima o debajo de la otra (al contrario que en la Iglesia católica); y, con todo, rige una profunda unidad que nace de la *pericóresis*, a saber, del entrelazamiento de todas las divinas Personas entre sí, todas acogiéndose en su diversidad y todas autoentregándose totalmente. La esencia de la *pericóresis* es el amor. Bien decía san Bernardo:

> ...en la Santísima Trinidad, ¿qué es lo que conserva aquella suprema e inefable unidad, sino el amor? El amor constituye la Trinidad en la unidad y, de cierta forma, unifica las Personas en el vínculo de la paz. El amor engendra amor. Ésta es la ley eterna y universal, ley que crea todo y todo lo gobierna [22]

Esa unidad es "modelo supremo" para la unidad de la Iglesia y entre las Iglesias. Son diversas, pero todas unificadas en la misma relación de aceptación mutua y de mutuo amor.

En segundo lugar, la Iglesia ha de ser entendida como *communio*, tema importante en el Vaticano II y en toda la eclesiología posconciliar (de modo especial el Sínodo de 1985), llamada con razón eclesiología de comunión. La primera epístola de San Juan nos ofrece el sentido radicalmente teológico de la comunión:

> ...aquello que vimos y oímos, nosotros os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1Jn. 1, 3).

Nuevamente la comunión se realiza en diversidad de las Personas que se unen por los lazos de vida y de amor. Juan Pablo II, delante de todos los obispos latinoamericanos, hizo una declaración de las más bellas de su Magisterio:

> Nuestro Dios en su misterio más íntimo no es soledad, sino una familia, pues lleva en sí mismo la paternidad, la filiación y la esencia de la familia que es el amor, el Espíritu Santo [23].

Familia expresa aquí la *communio*. Es la comunión entre todas las Iglesias la que hace de ella la única Iglesia de Cristo. La Iglesia universal no es otra cosa que la comunión de las Iglesias particulares, "a partir de las cuales existe *(exsistit)* la Iglesia católica una y única", como dice con pertinencia la *Lumen Gentium* (No. 23a). Esta comprensión comunional evita la crítica hecha por la declaración *Mysterium Ecclesiae*, según la cual la Iglesia universal sería el conjunto o la suma *(summa)* de las Iglesias. Por la comunión no se suman las Iglesias, sino que se reconoce la comunión real entre ellas, con mayor o menor densidad, pero todas ellas con carácter eclesial.

En tercer lugar, cabe resaltar la importancia de que se entienda la Iglesia-Pueblo-de-Dios, considerada por el cardenal J. Ratzinger en su conferencia sobre la naturaleza de la Iglesia como "tema impropio",

> ...porque se presta menos a describir la estructura jerárquica de la comunidad eclesial [24].

Ahora bien, ahí reside el valor de este concepto de Iglesia no captado por el cardenal. Fue por eso precisamente por lo que en la *Lumen Gentium* fue antepuesto al capítulo sobre la Estructura Jerárquica de la Iglesia (en las fases anteriores el orden era el contrario). Antes de haber jerarquía, hay el pueblo de Dios sin estas diferenciaciones internas.

Además, este concepto muestra mejor la Iglesia universal como peregrinación y movimiento de todos los que siguen a Jesús, y por consiguiente de todas las Iglesias, antes de que haya dentro de ellas distinciones de ministerios, servicios y carismas. Éstos no son facciones sino funciones de servicio y de animación de toda la comunidad. El conjunto orgánico de todas las Iglesias y comunidades eclesiales —conjunto estructurado por relaciones de comunión y de servicio al mundo— constituye fundamentalmente el Pueblo de Dios en marcha. Eso está bien expresado por el término bíblico y profundamente teológico de "Pueblo de Dios", incómodo por supuesto a las construcciones reduccionistas del cardenal J. Ratzinger.

En cuarto lugar, es decisiva la misión para que se entienda la naturaleza de la Iglesia de Cristo. Ésta no existe para sí. No es a ella a la que Dios ama en primer lugar, sino al mundo, pues a él envió a su Hijo (Jn. 3, 16). Frente al mundo, ella tiene una estructura "sacramental", es señal e instrumento, portando, es de Cristo para el mundo. Debe apuntar hacia Cristo, y no sustituirlo. Debe, por un lado, afirmarse, porque mediante ella la herencia de Jesús se mantiene viva en la historia. Pero, por otro, debe simultáneamente negarse para que Cristo aparezca y gane centralidad. La Iglesia sólo posee centralidad en la medida en que está en Cristo y en el Espíritu y no fundada en sí misma. Es a partir de la misión como ella entiende que pertenece al orden de los medios, como sacramento y señal que ya anticipa y hace presente la salvación, pero que es llamada a desaparecer para dar lugar a los Pueblos de Dios en el Reino definitivo (cf. Ap. 21, 3).

Por fin, en función de su misión en el mundo, hoy globalizado, la Iglesia se da a sí misma las estructuras y servicios que le parecen adecuados para cumplir su misión. Es importante imitar el comportamiento de las comunidades eclesiales de los primeros tiempos,

---

[22] *Liber de diligendo Deo*, c. 12, No. 35: PL 192, 996 B.

[23] *Documentos de Puebla*, 28. I. 1979. Petrópolis, Editora Vozes, 1979, pág. 46.

[24] Cf. *Il Regno, op. cit.*, págs. 233b-234a

que supieron traducir el mensaje de Jesús para un tiempo posterior, cuando ya no se esperaba la parusía, y asumieron formas de organización tomadas del medio circundante pero que les eran funcionales.

Conforme a las principales investigaciones, tanto católicas como ecuménicas, se puede decir con seguridad que la Iglesia, en lo que concierne a su lado institucional, no puede ser deducida, directamente, del Nuevo Testamento. Éste no conoce la estructura obispo-presbítero-diácono, presentada como un fetiche intocable por los documentos oficiales. Tal estructuración es testimoniada sólo a partir de san Ignacio de Antioquía, en la tercera generación apostólica. Y al decidir, las comunidades eclesiales originarias se inspiraban más en el Espíritu presente (cf. Hch. 15, 28) y en el Señor resucitado, que en las referencias del pasado.

Hoy, la Iglesia se confronta con la osadía de mirar hacia delante, puesto que frente a una situación absolutamente inédita, la emergencia de una única sociedad mundial, debe, en el Espíritu, tomar decisiones, cargadas de consecuencias para el futuro del Evangelio en el mundo. Como decía el viejo maestro Karl Rahner, la Iglesia debe ser atrevida, en la fuerza del Resucitado y de su Espíritu, hasta el punto en que ir más allá sería herejía o traición. Y se puede permitir tal osadía porque se siente divinamente acompañada. Sólo de esta forma se coloca a la altura de los desafíos mundiales. El desafío vale no sólo para esta o aquella Iglesia, sino para la totalidad del Cristianismo como Movimiento de Jesús que debe articularse con otros movimientos espirituales que también ofrecen su mensaje a la humanidad. Todos juntos son corresponsables para que lo Supremo que habita el ser humano no sea sofocado ni erradicado de la faz de la Tierra: la presencia de Dios en el corazón del universo, en el centro mismo de la historia y en la profundidad del ser humano.

El ecumenismo no apunta únicamente a la paz entre las Iglesias y religiones por el mutuo reconocimiento en el amor y en la cordialidad, sino, sobre todo, a la paz entre las tribus y la Tierra y la paz perenne con la Tierra misma, *Magna Mater* y *Gaia*. Sin esa paz, podremos sufrir el destino de los dinosaurios. El eje de la cuestión no es ya quién es Iglesia de Cristo y quién no lo es... ni cuál es el futuro del cristianismo, o de la civilización occidental que sirvió de nicho encarnatorio para las principales Iglesias. La nueva centralidad se encuentra en eso: ¿En qué medida la herencia de Jesús, la Iglesia católica, con toda su pretensión de exclusividad, y las demás Iglesias y Comunidades cristianas ayudan a garantizar un futuro de vida y de esperanza para la Tierra y la Humanidad? Esta vez no habrá un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los otros. O nos salvamos todos o nos perdemos todos, con o sin elementos eclesiales. Para eso debe servir el ecumenismo.

Ante la crisis de la Tierra y de la Humanidad, es diversionismo irresponsable hablar de *subsistit in* o de *est*, de "subsistencia" o de "ganar forma concreta". El *Titanic* se está hundiendo para todos, y algunos alienados, alegremente, todavía insisten en ocuparse de tales cuestiones. Bien nos advirtió el Señor:

> Cuando veis levantarse una nube en el poniente, enseguida decís: "va a llover". Y así ocurre. Cuando sentís soplar el viento sur, decís: "va a hacer calor". Y así sucede... Hipócritas, sabéis juzgar los fenómenos de la tierra y del cielo; entonces, ¿cómo no sabéis juzgar el momento presente? ¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo? (Lc. 24, 54-57).

*Traducción de José María Vigil*

## Bibliografía mínima

He aquí algunos títulos que presentan con más detalles la cuestión debatida en nuestro trabajo:


Boff, L. *Die katholische Kirche als Ganzsakrament und die sakramentale Struktur der nicht-katholischen Kirchen, en Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Paderborn, 1972, págs. 413-426.

Boff, L. *Igreja: carisma e poder*. Con todos los documentos de la polémica con el Vaticano y con mi respuesta inédita al cardenal J. Ratzinger. São Paulo, Atica, 1994, págs. 343-367.

Baum, G. "Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen", en *Concilium* No. 1 (1965), págs. 291-303.

Congar, Y. "Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non catholiques", en *Rev. Droit. Can.* 25 (1975), págs. 215s.

Kasper, W. "Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen", en *ThQ* 145 (1965), págs. 42-62.

Ruidor, I. "Estructura sacramental de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas", en *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967), págs. 207-216.

Dantine, W. "Die kontroverstheologische Problematik der sogenannten 'ekklesialen Elemente' im Blick auf das ökumenische Gespräch", en *Eneuerung der einen Kirche* (Festchr. für H. Bornkamm, hrsg. von J. Lell). Göttingen, 1966, págs. 140-155.

Dietzfelbinger, W. "Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution 'De Ecclesia'", en *Kerygma und Dogma* 11 (1965), págs. 165-176.

Thils, G. "Oecumenisme et romanocentrisme", en *Oecumenica* (1967), págs. 194-207.

De Halleux, A. "Les principes catholiques de l'oecumenisme", en *Rev. Th. Louv.* 16 (1985), págs. 320-322.

Dulles, A. "The Church, the Churches and the Catholic Church", en *TS* 33 (1972), págs. 211ss.

Scheele, P. W. "Das Kirchensein der Getrennten", en *Catholica* 22 (1968), págs. 30ss.

Sullivan, F. A. "In che senso la Chiesa di Cristo 'sussiste' nella Chiesa cattolica romana?", en *Vaticano II: bilancio de prospettive* a cura di René Latourelle. Assisi, Cittadella Editrice, 1987, vol. 2, págs. 811-824. ■

# NOVEDADES DEI

**Suzy y el mundo dinero**

***Wim Dierckxsens***

**Del neoliberalismo al poscapitalismo**

***Wim Dierckxsens***

# DE PRÓXIMA APARICIÓN

**BAJO UN CIELO SIN ESTRELLAS**

**Lecturas y meditaciones bíblicas para los noventa**

***Elsa Tamez***

**DESDE DEBAJO DE LA MESA:**

**UNA LECTURA DE MARCOS 7.24-30**

***Silvia Regina de Lima Silva***

# LA CATOLICIDAD NECESARIA PARA UN MUNDO GLOBALIZADO

## Reflexiones sobre la colegialidad episcopal

*Marcelo Barros* *

En la Iglesia Católica, uno de los temas más delicados es el de la colegialidad episcopal. Provoca posiciones emocionales extremas. En ciertos círculos eclesiásticos, tocar la cuestión de la colegialidad es casi sinónimo de adherir a herejías y cismas.

Es un tema importante porque por medio de la colegialidad episcopal, la Iglesia puede vivir mejor su servicio profético a los más pequeños y contribuir a la transformación del mundo. Tratar la colegialidad episcopal es situarse en la doctrina de los ministerios eclesiales y esto supone toda una base eclesiológica. El punto de partida de cualquier reflexión teológica sobre el ministerio debe ser la doctrina sobre la Iglesia. No es la Iglesia la que se comprende a partir del ministerio, sino el ministerio a partir de la Iglesia. El ministerio, por tanto la colegialidad de los obispos, es servicio dentro del Pueblo de Dios y así debe ser pensado. La visión sobre la colegialidad depende de la comprensión que se tenga de la naturaleza de la Iglesia.

### 1. La eclesiología del Concilio Vaticano II

La mayor contribución teológica del Concilio Vaticano II, y la que causó la mayor transformación en la vida de la Iglesia, fue su eclesiología. En los últimos mil años, la Iglesia Católica se situaba siempre como sociedad internacional con sede en Roma. En cierto modo, cuando se hablaba de "Iglesia" se pensaba en el Papa y en la Curia Romana.

Retomando las bases neotestamentarias de la fe y revalorizando la experiencia eclesial de los primeros siglos, el Concilio Vaticano II reintrodujo una visión eclesiológica con elementos antiguos que habían sido olvidados y aspectos nuevos que los estudios bíblicos contemporáneos y la propia experiencia de la Iglesia revelaban.

La constitución *Lumen Gentium* (L. G.) parte del concepto de "Pueblo de Dios", y define a la Iglesia como

> ...sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano en Cristo (L. G. 9).

La Iglesia es descrita como comunidad concreta, en comunión con la Iglesia Universal. Cada Iglesia particular es la manifestación, aquí y ahora, de la Iglesia Universal (C. D. 10a, L. G. 13b, A. G. 26b...). El Concilio retomó de los tiempos patrísticos la comprensión de que la Iglesia se realiza y existe en tanto "comunidad local aquí y ahora" (cf. L. G. 23d).

Hablar de Iglesia local es un pleonasmo. Toda Iglesia es esencialmente local, aquí y ahora, en comunión con las otras Iglesias. Durante el Concilio, los teólogos K. Rahner y J. Ratzinger escribieron:

> La Iglesia como un todo existe donde ella se convierte en acontecimiento en sentido pleno. Ella es

* Monje de Goiás, Brasil.

necesariamente Iglesia local. La Iglesia Universal se vuelve visible en la Iglesia local. La celebración de los misterios de la vida de Cristo en la palabra anunciada dentro de la acción litúrgica eucarística, es la manera más actual de acontecer la Iglesia como totalidad en la limitación espacio-temporal de aquella celebración [1].

No hay unanimidad entre los teólogos, ni entre los textos del magisterio, acerca del sentido de los términos "Iglesia local" e "Iglesia particular" [2].

En lo que respecta a la terminología, el Vaticano II no consiguió ser muy claro... [3].

Entre los propios peritos conciliares, Rahner prefería hablar de "Iglesia local", refiriéndose a la diócesis, mientras Congar defendía la expresión "Iglesia particular". El Concilio se quedó más con Congar (cf. L. G. 23), y prefirió el término "Iglesia local" para designar la comunidad de fieles coordinada por un presbítero (cf. U. R. 14a, L. G. 23d, A. G. 19d, P. O. 6d).

Después del Concilio, los textos ecuménicos y de otras Iglesias hablan de "Iglesia local". En los textos católicos, diócesis es una Iglesia particular (ver, por ejemplo, el *Código de Derecho Canónico* y el *Catecismo católico*). Algunos textos y autores usan el término Iglesia local para aquello que en la década de los sesenta se llamaba "Iglesia regional", o sea, las diversas comunidades e Iglesias particulares de un país o región del mundo. Una cuestión teológica, importante para nuestro tema, es si un conjunto de Iglesias particulares forman una Iglesia local (o regional), con un estatuto eclesial propio y con naturaleza teológica de Iglesia. ¿La Iglesia de un país con su conferencia episcopal y sus organismos eclesiales tiene características propias y un estatuto eclesial reconocido?

La respuesta a esta pregunta depende de la eclesiología que se tenga, esto es, de la concepción de Iglesia que se construya. Lo que los documentos romanos expresaron inmediatamente después del Concilio, es contrario a los que se dice en textos más recientes. González Ruiz, teólogo español, escribió una tesis comparando y mostrando que son contrarias las posiciones de Ratzinger en el tiempo en que era teólogo conciliar y después, cuando se convirtió en cardenal de la Curia. Los textos conciliares se prestan a interpretaciones opuestas: pueden ser leídos a la luz del espíritu del Concilio y de otros textos. O pueden ser releídos de forma más restringida y fundamentalista. Por opción espiritual y para ir más allá del fundamentalismo, los invito a hacer una lectura teológica de la doctrina del Concilio sobre la colegialidad y las conferencias episcopales a partir del contexto histórico y de las opciones de la mayoría de los padres conciliares.

## 2. Comunión, colegialidad y conferencias episcopales

Sólo se comprende el sentido teológico de las conferencias episcopales, desde la definición de la Iglesia como "comunión". Si la Iglesia es pensada como sociedad jerárquica, fundamentada en el poder sagrado de sus ministros y específicamente del Papa, no puede haber otra conclusión más que las normas oficiales vigentes. Es un problema de eclesiología. Discutir la colegialidad episcopal a partir de eclesiologías opuestas, es como hablar alemán con quien únicamente comprende japonés.

Quien sustenta que en la Iglesia lo más esencial es su carácter jerárquico, puede inclusive hablar de "comunión", pero este término tendrá otro significado. La teología jerárquica coloca a Dios como poder supremo en el vértice de la pirámide del poder: Dios Padre envía a su Hijo y éste funda la Iglesia por medio de los apóstoles, directamente sustituidos por los obispos, gobernados por el Papa, sucesor de Pedro, jefe de los apóstoles. Aceptando esta visión, no se consigue nada discutiendo si el poder esta en manos del Papa y de su curia o si es repartido con el colegio de los obispos, como si fuera un sindicato. No cambia nada. La propia imagen de Dios pasa a ser la de un ídolo. Resumiendo lo que he dicho hasta aquí:

Solamente vale la pena contestar a la eclesiología anti-conciliar del poder sagrado, si es para garantizar una estructura eclesial de comunión y no apenas para conquistar un pedazo mayor de poder. Tenemos que cambiar la idea del poder y no sólo si el poder en nombre de Dios está concentrado en Roma, o se ha repartido entre los obispos.

El Concilio Vaticano II ya hizo una verdadera revolución al acentuar la naturaleza de la Iglesia como comunión. No pudo profundizar en la doctrina de los ministerios. Cuando en plena aula conciliar el cardenal Ruffini afirmó:

La tesis tradicional de que el colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles, no es posible de ser probada ni exegéticamente ni en el plano histórico [4],

[1] K. Rahner, J. Ratzinger. *Episkpat und Primat* (Questiones Disputatae, 11). Freiburg, 1963, págs. 23, citado por J. Batista Libânio. "Conceito de Igreja particular", en VV. AA. *Igreja Particular*. São Paulo, Loyola, 1974, pág. 37.

[2] Sobre esto, ver específicamente: G. Routhier. "'Église locale' o 'Église Particuilière': querelle sémantique ou option théologique", en *Studia Canonica* 25 (1991), págs. 287-334. Ver también: Donato Valentini. "La Cattolicità della Chiesa Locale", en Associazione Teologica Italiana. *L'Eclesiologia Contemporanea*. Padova, Ed. Messaggero, 1994, págs. 69-89.

[3] Gianfranco Ghirlanda. "Chiesa Universale, particolare, locale", en René Latourelle. *Vaticano II, bilancio e prospettive*. Assisi, Cittadella edit., 1987, pág. 848.

[4] Gérad Philips. *La Chiesa e su mistero*. Milano, Jaka Book, 1986, pág. 30.

hubo presiones en diversos niveles para que la discusión no continuase.

## 2.1. El estado de los estudios exegéticos sobre este asunto

Hoy es casi unánime la convicción de que en las Iglesias primitivas todavía no existía una clara distinción entre los diversos ministerios. Había una función de *apóstoles* y estaban los *Doce*, el grupo más íntimo de Jesús. *Apóstol* era más genérico que los Doce. En la carta a los Romanos, Pablo llama incluso a Junia, una mujer, apóstol (Rm. 16,7). Los textos posteriores del Nuevo Testamento afirman que la misión específica de los apóstoles era ser testigos de la resurrección de Jesús, como aquellos que lo acompañaron desde el bautismo de Juan hasta la resurrección. Este fue el criterio para escoger a Matías (Hch. 1). Ahora bien, esta misión es insustituible y ningún texto del Nuevo Testamento alude a sustitutos de los apóstoles. En la Iglesia Católica, el argumento para la centralidad del ministerio papal consiste en que el Papa es sucesor de Pedro, quien habría sido obispo de Roma. Sin embargo, inclusive entre los estudiosos que aceptan el peso histórico de esta tradición, es común preguntarse:

> ¿Se puede decir que Pedro habría sido obispo como hoy la Iglesia tiene obispos? Si lo fue, ¿existía ya en Roma una Iglesia organizada?

Aun respondiendo positivamente a estas cuestiones, los estudiosos se siguen preguntando: "¿Pedro fue obispo de Roma o fue simplemente obispo en Roma?

El único texto evangélico que se refiere al término *Iglesia* y al ministerio de Pedro es Mateo 16. En Mt. 16, 16-19, Jesús entrega a Pedro las llaves del Reino. Es un modo de hablar en lenguaje apocalíptico y se basa en Isaías 22. En el lenguaje actual dar las llaves es entregar el poder. En Brasil por ejemplo, es usual que el alcalde de un municipio entregue las "llaves" de la ciudad a una autoridad que lo visita. En la cultura rabínica, la llave significaba el poder de interpretar la *Torá*. Entregando a Pedro las llaves del Reino de los cielos, Jesús afirma que Pedro es un verdadero escriba y sabe interpretar todo lo que en las Escrituras se dice respecto al Reino de los cielos.

Lo que en el capítulo 16 Jesús dice de Pedro, en el capítulo 18 lo afirma de toda la comunidad:

> Yo les digo... todo lo que aten en la tierra, el cielo lo considerará atado... (Mt. 18,18).

Los exégetas piensan que este texto representa una experiencia más nueva y actualizada en la comunidad de Mateo. En el capítulo 16, Jesús aún llama a Pedro de Simón. Esto significa que la comunidad evolucionó en una dirección de organizar el poder de modo "más colegial e igualitario" (W. E. Bundy) [5]. Hasta los exégetas católicos más tradicionales, como W. Trilling y R. Pesh, reconocen:

> Mt. 18, 18 muestra que el poder de disciplinar y de negar la pertenencia a la comunidad pertenece únicamente a la comunidad en su conjunto [6].

> A partir de este texto, en la comunidad cristiana el poder de decidir no reside en Pedro, ni en el colegio de los apóstoles, sino en toda la comunidad a la que los apóstoles también pertenecen (A. Schlatter) [7].

Es difícil sostener como histórico que Jesús hubiese querido hacer de Pedro el jefe de la Iglesia Universal, la cual no existía como conjunto de comunidades ni en la época de Jesús ni en el tiempo en que los evangelios fueron escritos. Menos aún que Jesús hubiese imaginado un sucesor de Pedro con ese "poder". El padre Comblin concluye:

> Del texto de Mateo no se puede deducir que Pedro tendría un sucesor. (...). Cuando el Evangelio fue escrito, Pedro había muerto probablemente un cuarto de siglo antes y el Evangelio no habla todavía de ninguna sucesión [8].

## 2.2. Sacerdocio bautismal y ministerios

En los cultos paganos y en el culto judaico del tiempo de Jesús, solamente el sacerdote tenía acceso al altar y al santuario. Era el intermediario entre Dios y el pueblo profano que esperaba afuera. Este tipo de "mediación sacerdotal" fue suprimida por Cristo.

Lo que está en juego es la propia imagen de Dios: el propio modo de ser divino. Por el hecho de ser amor, nuestro Dios se dona y se abre a todos. No necesita de ministros para filtrar el acceso del pueblo. El bautismo hace de todos/as los/as cristianos/as sacerdotes. Todo ser humano puede tener acceso directo a Dios. El cristiano es portavoz de Dios para el universo y para la humanidad. Textos recientes del Vaticano que determinan si los laicos y las mujeres pueden subir hasta el presbiterio, o llegar hasta el altar, atentan contra la dignidad del sacerdocio bautismal y violentan la propia revelación de Dios amor y donación.

---

[5] W. E. Bundy. *Jesus and the First three Gospels*, citado por O. Spinetoli. *Matteo*. Assisi, Cittadella edit., 1971, pág. 505.

[6] A. W. Trilling. "Ist die katholische Primatslehre schriftgemass? Exetische Gedanken zu einer wichtiger Frage", en *Petrusamt und Papstum*. Stuttgard, 1970, pág. 57; citado por Spinoteli, *op. cit.*, pág. 505.

[7] A. Schlatter. *Der Evagelist Matthäus*, citado por O. Spinetoli, *op. cit.*, pág. 505

[8] José Comblin. "As linhas básicas do Evangelho segundo Mateus", en *Estudos Bíblicos* 26, pág. 15.

El sacerdocio bautismal significa que no cabe ningún otro mediador o intermediario entre Jesucristo y los fieles. Si lo hubiese, sería teológicamente un supercristiano. Cuando la *Lumen Gentium* empezó su descripción de la Iglesia hablando en primer lugar del "Pueblo de Dios" y sólo después de los ministros, destacó que el término *laico* volvió a ser un título honroso: es el que define a todos los que pertenecen al Pueblo de Dios. El redentorista Remi Parent, profesor de teología en Montreal, concluye:

> Todas las comunidades y cada laico están habilitados por Jesucristo para ser el primero y el último responsable por la Iglesia. Obispos y sacerdotes pertenecen a este pueblo como bautizados y no como responsables mayores.

Y Hans Küng escribe:

> El contenido concreto del sacerdocio real de todos los cristianos es el acceso directo de todos a Dios, dándoles el derecho de comunicar la Palabra de Dios al mundo, administrar las señales de Dios e interceder por el mundo [9].

En una Iglesia-comunión, todo ministerio es como uno solo: la *Diaconía*, servicio. La Iglesia se pone en el mismo camino del Cristo Servidor. Es en el seno de la diaconía eclesial al mundo, que podemos comprender la importancia y el contenido teológico del ministerio episcopal y de la eclesialidad.

## 3. Ministerio episcopal y colegialidad

Valorizando la Iglesia local como siendo la realización concreta de la Iglesia en su misterio, el Concilio revalorizó el ministerio de los obispos. Antes, la eclesiología había acentuado el ministerio papal. Los obispos y sacerdotes eran considerados representantes del Papa en los diversos lugares del mundo. En la *Misticis Corporis* (1943), Pío XII enseñaba que el poder de la jurisdicción episcopal, el poder del obispo de enseñar y gobernar, deriva directamente del Papa. El Vaticano II negó esto, y L. G. 25 afirma que este poder viene directamente de Dios mediante el sacramento del orden. Por la ordenación (el Concilio cambió el término que antes era "consagración"), la persona se convierte en obispo de la Iglesia Universal y no solamente de una diócesis. El texto de la *Lumen Gentium* trata del episcopado, en primer lugar, como ministerio colectivo y sólo después de la tarea particular de cada obispo. Así, queda claro que los obispos auxiliares o los obispos sin diócesis son verdaderos pastores y pertenecen al colegio episcopal. El colegio episcopal tiene, entonces, una base sacramental y espiritual y no apenas jurídica o práctica. Conforme a la tradición, sería una institución venida de Cristo. De acuerdo con la teología del Concilio, por medio de la consagración episcopal el elegido pasa a ser parte del colegio y recibe su función de participante de la sucesión de los Doce.

Para señalar sacramentalmente esto, cada obispo es ordenado mediante la imposición de las manos de tres obispos que, en aquel momento, representan a todo el colegio episcopal. En otros términos, "el grupo precedería al individuo a el agregado [10]. Esta tesis de la prioridad y supremacía del episcopado colectivo y universal sobre el de la Iglesia particular, era sustentada por los teólogos Rahner, de Lubac y Schillebeeckx. Congar y Legrand excluían esta discusión sosteniendo que de tal forma hay una reciprocidad entre la función colegial y el ministerio particular, entre la Iglesia Universal y la Local, que una se encuentra en la otra. No existe una sin la otra.

La forma extraordinaria del ejercicio de la colegialidad es el Concilio ecuménico o las consultas que el Papa hace a los obispos. La forma ordinaria y permanente en la cual los obispos ejercen la colegialidad sería por medio de las conferencias episcopales.

El Concilio trató más concretamente de las conferencias episcopales en el decreto *Christus Dominus* (Nos. 37-38). La conferencia episcopal sería un instrumento colegial de la "communio ecclesiarum". Desde este momento hubo dos teologías. Paulo VI incluyó en la *Lumen Gentium* una nota explicativa que reduce la colegialidad. La comisión teológica del Concilio rechazó la primera redacción de la nota por ser absolutista. Decía que la colegialidad existe sólo extraordinariamente y casi únicamente para remarcar el poder del Papa, quien tiene el título de jefe del colegio de los obispos. ¿Cómo sería jefe si este colegio no funcionase en la realidad?

Esta *nota* en cuatro puntos para interpretar L. G. 22, puede ser leída de tal modo que restringe la interpretación del texto conciliar. Ella trata de la posición del Papa con relación al colegio episcopal. Su autoridad nunca puede ser discutida y él actúa colegialmente, cuándo y cómo quiera. El colegio de obispos no está continuamente activo y no puede actuar sin el consentimiento del Papa. Es recalcada una independencia del Papa en términos no sólo absolutos, sino absolutistas. El colegio posee autoridad porque, por la negación de la misma, se disminuiría el propio poder del Papa, cabeza del colegio. Se acabó toda y cualquier posibilidad de autonomía del obispo y de la Iglesia local.

Los padres conciliares solamente tuvieron conocimiento de la nota en la última votación del texto del capítulo 3, y quedó claro que no la habían pedido ni la mayoría estaba de acuerdo con esta explicación restrictiva de la colegialidad. Tal nota había sido introducida en el texto "por autoridad superior". Ella no

[9] Hans Küng. *Ser Cristão*. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1976, págs. 423s.

[10] *Ibid.*, pág. 30.

fue firmada por el presidente de la comisión, pero sí por el secretario general del Concilio.

En mayo del mismo año, 1964, Paulo VI hizo llegar a la comisión doctrinal del Concilio una enmienda, según la cual el Papa debía rendir cuentas sólo a Dios *(uni Dominus devinctus)*. Esta propuesta fue rechazada por la comisión. Para tal rechazo, la reflexión de un teólogo fue fundamental: el actual cardenal J. Ratzinger [11].

En 1966, por el *motu propio Ecclesiae Sanctae*, Paulo VI impuso las conferencias episcopales donde ellas todavía no existían, pudiendo ser también internacionales y continentales (cf. No. 51) [12]. El mismo argumento teológico es retomado en 1973 en el directorio pastoral de los obispos *Ecclesia Imago*, emitido por la Congregación de Obispos de Roma. (cf. No. 210). Este documento presenta a la conferencia como un instrumento eventual o posible y no común del ejercicio de la colegialidad. En el *Código de Derecho Canónico* hay normas precisas para el funcionamiento de las conferencias episcopales (Can. 447-459) y la colaboración entre las diversas conferencias (C. D. 38, Can. 459).

## 4. Roma y las conferencias episcopales

El *Anuario Pontificio* da al Papa los siguientes títulos:

> Obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Soberano Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia, Metropolitano de la Provincia Romana...

¿Qué relación existe entre estos títulos?

Cuando el padre Congar fue nominado cardenal, publicaron un libro reuniendo artículos suyos sobre el papado y la colegialidad. En este libro, Congar escribe:

> El título "vicario de Cristo" es ambiguo. Lo consideramos discutible también por otras razones [13].

> El obispo de Roma no es el obispo universal. (...) El sucesor de Pedro no es el obispo universal ni un súper obispo. Él no es más que el primero de los obispos en el sentido *Primus inter paries*. Tiene la función y el carisma de guardián de la paz, promotor y armonizador de la comunión en la fe apostólica [14].

> El hecho de que los cardenales tengan un título de obispo subvicario, de vicario o diácono de la Iglesia que está en Roma conserva esta verdad de que el Papa es el obispo de Roma y no un súper obispo. Dar a los patriarcas orientales un título cardenalicio sería un error eclesiológico [15].

Congar muestra que el Vaticano II se negó a declarar de derecho divino que el Pontífice Romano es el sucesor de Pedro. Esto supondría una orden de Jesús sobre la que no existe nada escrito. Jesús habló del culto en espíritu y verdad, no ligado a un lugar (Jn. 4, 21). Lo que importa no es Roma. Cuando los papas vivían fuera de Roma, por ejemplo en Aviñón, permanecieron como obispos de Roma. La Iglesia romana absorbió lo "católico. Congar concluye:

> La plenitud del título "católico" es tan fuerte que no nos gusta mucho que se nos llame "católicos romanos". El segundo adjetivo pone límites al primero [16].

Él y diversos teólogos sustentan que se confundió el papel del Papa como obispo de Roma y guardián de la unidad de todas las Iglesias (por ser el obispo de Roma) con la función de "patriarca de la Iglesia latina".

¿Cuándo el Papa nomina obispos o interfiere en una Iglesia local, lo hace como obispo de Roma que tiene el primado de la unidad, o lo hace como patriarca de la Iglesia latina? Si la gente responde como "obispo de Roma", ésta no es su función. Si es como patriarca, ¿cómo explicar que este patriarcado latino englobe a Brasil, Africa, los Estados Unidos, Asia, Australia, las islas del Pacífico y hasta Japón?

Ya en la Edad Media, Nicolás de Cusa envió al Concilio de Bâle (1432) su *Concordia Catholica* en la que habla del Papa como Patriarca. Afirma que el hecho de que el Papa o su representante presidan un concilio no hace de éste *ipso facto* un concilio universal. Puede ser un concilio patriarcal, y lamenta: "Desgraciadamente la Iglesia total fue reducida a este único patriarcado" [17].

A pesar de ser un poco largo, me permito citar un texto del cardenal Ratzinger, escrito en la época en que era teólogo:

---

[11] Cf. J. Ratzinger. Kommentar zu den "Bekanntmachungen", en *Lexikon für Theologie und Kirche - Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg, 1966, tomo I, págs. 355s. Ver también: J. Ratzinger. "A colegialidade dos bispos. Desenvolvimento teológico", en G. Baraúna (ed.). A *Igreja do Concílio Vaticano II*. Vozes, Petrópolis, 1965, págs. 763-788.

[12] Cf. *AAS* 58 (1996), págs. 773s.

[13] Yves Congar. *Église et Papauté*. Paris, Ed. Du Cerf, 1994, págs. 21s.

[14] *Ibid.*, pág. 24.

[15] El día 22. II. 1965, Paulo VI confirió el cardenalato a tres patriarcas orientales, pero no les dio títulos romanos. Fue la condición pedida por Máximos IV para justificar su aceptación del cardenalato (*Doc Cath* 62, No. 1452, 18. VII. 1965. No obstante, las reacciones críticas fueron numerosas. Ver *Irenikon* 38, 1965, págs. 246-252 y sobre todo Monseñor Elias Zoghby. "Patriarcat e Cardinalat", *D. C.*, *ibid.*, col. 1287-1292, citado por Congar, *op. cit.*, pág. 27.

[16] Congar, *op. cit.*, pág. 51.

[17] *De Concordia Catholica*, lib. I, c. 17, citado por Congar, *op. cit.*, pág. 27.

En buena medida, los patriarcas cumplen funciones administrativas en sus regiones respectivas. En este plano, Roma no tiene derechos diferentes a otros patriarcados. Su primado sobre el conjunto de la Iglesia no incluye de ninguna manera que ella asuma un papel de *administración central*. (...). Roma no consiguió separar el cargo apostólico de la idea patriarcal esencialmente administrativa. Por esto, ella presentaba a Oriente una reivindicación, que bajo esta forma, no podía ni debía ser admitida por él. (...) La imagen de un estado centralizado que la Iglesia Católica ofreció hasta el Concilio no deviene simplemente del cargo de Pedro, sino más bien de la amalgama que se hizo con la tarea patriarcal que fue entregada al obispo de Roma por toda la cristiandad latina y que, a lo largo de la historia, solo hizo crecer (...).
En la época carolingia, el estricto seguimiento de formas y usos de la Iglesia local de Roma se volvió un instrumento de la unidad del imperio. Desde el punto de vista eclesial, esto significa que, aunque lentamente, todo Occidente adoptó la liturgia romana, todas las Iglesias locales particulares fueron incorporadas a la Iglesia local de Roma, de manera que no se percibe más una pluralidad de *ecclesiae*, puesto que la comunidad urbana de Roma integra en el pequeño espacio de su *urbs* todo el *orbis* latino. Todo el Occidente no es más que una única Iglesia local y pierde más y más su antigua estructura de unidad en la pluralidad que finalmente se volvió incomprensible [18].

En una Eclesiología de Comunión, nunca el Papa debería ejercer su ministerio fuera o encima de las conferencias episcopales. Ningún ministerio está aislado de la comunión. Desde que, en el mundo entero, se organizaron las conferencias episcopales, de un modo u otro los obispos expresaron esto y el Vaticano reaccionó.

En 1965, el cardenal Pellegrino, arzobispo de Turín, presentó su propuesta de que el colegio cardenalicio estuviera constituido por los presidentes de las conferencias episcopales en cuanto ejercieran esa función. Además de esto, el Papa podría nombrar otros cardenales. El 28. VI. 1967, el papa Paulo VI respondió que no veía la necesidad de modificar el reglamento heredado de sus predecesores.

El 15. V. 1969, *Informations Catholiques Internationales* publicó una entrevista al cardenal José Suenens en la que decía:

Las tensiones entre el "centro", Roma, y la "periferia", el resto de la Iglesia en el mundo, provienen de la tensión entre dos visiones respecto de la Iglesia: una que parte del centro hacia la periferia subordinada, y otra que viene de las Iglesias locales, autónomas, unidas a Roma, centro de unidad de todas las Iglesias. La primera visión eclesiológica tiende a una unidad centralizadora, jurídica, burocrática y estática. La segunda, a abrir una diversidad más rica de las diferencias, actualmente apenas toleradas (...). La primera crea el aislamiento del Papa y de su curia; la segunda, una acción comunitaria entre el obispo de Roma y el colegio episcopal, del cual el Papa es la cabeza. Muchas veces, a causa de la inflexibilidad de la Curia en el manejo de las leyes, los obispos y hasta las conferencias episcopales son impedidos de poder ejecutar decisiones que fueron tomadas después de la deliberación en común con su respectivo clero y pueblo. Los cardenales son nombrados según criterios que nadie conoce y con exclusión de cualquier diálogo. La Iglesia debería reencontrar en este colegio una imagen más fiel de su diversidad, inclusive en lo que se refiere a la edad de sus miembros. En cuanto a la función de los nuncios, ¿para qué inspectores pontificios junto a los obispos? El Sínodo de Obispos debería realizar una comunicación inmediata y relaciones fraternas entre el Papa y los obispos. Poseyendo el carisma inalienable y único de la unidad y de la comunión, el papado desarrollaría cada vez mejor su misión universal, si se liberara de un centralismo por demás exagerado.

Los cardenales Alfrink y Pellegrino apoyaron a Suenens. Los cardenales Daniélou, Felici, Garrone, Tisserant y Villot, así como monseñor Vallainc, director de prensa del Vaticano y *L'Osservatore Romano* del 29. VI. 1969, tomaron posición contra Suenens de forma fuerte y violenta. En el capítulo general de los paulinos, el propio Papa censuró el hecho de que ellos hubiesen publicado la entrevista en la revista *Famiglia Cristiana*. Después de eso, la revista publicó una contra-entrevista con Daniélou [19].

## 5. La colegialidad y los sínodos

Los sínodos fueron pensados para ser ejercicios regulares de la colegialidad. El principio de la colegialidad está ligado al de la sinodalidad. Las primeras veces en que fue propuesta la institución del sínodo, la intención era ésta. Sería un órgano deliberativo de los obispos en coordinación con la Iglesia universal y el Papa. La Curia Romana consiguió que el reglamento del sínodo prácticamente impidiese este ejercicio real de la colegialidad. Tanto en 1969 como en 1985, los padres sinodales pidieron que se reconociera al sínodo competencia deliberativa, no obstante no fueron escuchados.

La cuestión específica de la colegialidad fue tratada en dos sínodos extraordinarios, realizados en

[18] Joseph Ratzinger. "Primat und Episkopat", conferencia del 19. VI. 1964, en *Das neue Volk Gottes Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf, 1969, págs. 121-146, traducido parcialmente en *Le Nouveau Peuple de Diue*. Paris, 1971, págs. 42-72, citado por Congar, *op. cit.*, pág. 19.

[19] Lo mismo de la nota 2, pág. 10.

1969 y en 1985. Los dos querían revisar la recepción del Concilio. En el de 1969, la unanimidad de los padres pedía una mayor cooperación entre la Santa Sede y las conferencias episcopales, una mayor reciprocidad entre el primado y la colegialidad. Pedían que el papel de las conferencias episcopales fuera incrementado. En el sínodo de 1985, el informe inicial del cardenal Dannels decía:

> Subsisten cuestiones teológicas por resolver, por ejemplo, la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares; la promoción de la colegialidad (...) Los responsables mencionan su deseo de ver una mejoría sensible en las relaciones entre las Iglesias particulares y la Curia romana. En fin, las relaciones insisten en una información, más amplia consulta mutua y en una comunicación intensificadas [20].

El sínodo solicitó una profundización respecto al estatus teológico y la autoridad doctrinal de las conferencias episcopales, y recomendó un estudio acerca de si el principio de subsidariedad puede ser aplicado a la vida de la Iglesia [21].

En su libro *Por una reforma del Papado*, el cardenal John Quinn cuenta que en el reciente sínodo sobre Asia, un alto oficial de la Curia Romana informó a los obispos encargados de preparar el documento conteniendo las propuestas finales de los obispos al Papa, que no deberían utilizar el término "subsidariedad", término que salió frecuentemente en los debates y los obispos pedían su discusión. Esto quiere decir que la Curia se coloca como un *tertium quid* entre el Papa y los obispos [22].

Los sínodos han reforzado la autoridad central en la Iglesia, pese a que en su informe final, el de 1985 habla de

> ...participación y co-responsabilidad dentro de la Iglesia local: entre el obispo y su presbiterio, entre los laicos y el clero, alude a la colaboración de la mujer y dice que las comunidades eclesiales de base constituyen un motivo de gran esperanza para la vida de la Iglesia.

Por eso, la única instancia de ejercicio de la colegialidad continua siendo la Conferencia Episcopal, si ésta asume su papel de representante de la Iglesia local o regional y no se considera simple representante de la Curia Romana en el país o región donde actúa. La Conferencia Episcopal es el colegio de los obispos que puede hacer que una Iglesia no sea sólo *en aquel* sino *de aquel* país, continente o lugar.

[20] Cf. *Vingt ans après Vatican II*. Paris, Centurion, 1986, págs. 52s.
[21] Texto del Informe Final en *SEDOC* No. 18 (marzo, 1986), cols. 841s.
[22] John R. Quinn. *Per una riforma del Papato*. Brescia, Ed. Queriniana, 2000, pág. 133.

## 6. La posición romana: la carta *Apostolos Suos*

En 1998, la Curia Romana publicó la carta *Apostolos Suos*, en forma de *motu propio* del Papa sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales [23]. Como ustedes pueden no haber leído este texto del Vaticano, o no recuerdan todos sus contenidos, los resumo aquí:

### 6.1. Resumen de la carta

El texto contiene una introducción que se coloca como fundamentación neotestamentaria del ministerio episcopal y papal:

> El Señor Jesús constituyó a los apóstoles bajo la forma de un colegio, esto es, de un grupo estable, a la cabeza del cual puso a Pedro, escogido entre ellos (C. D. 38 y L. G. 19).

El Evangelio lo llama siempre "uno de los doce" (Mt. 26, 14; Mc. 14, 10.20.43; Lc. 22, 3.47; Jn. 6, 72; 20, 24). Pablo busca encontrarse con los apóstoles en Jerusalén para garantizarse el no correr en vano (Gál. 2, 1-2.7-9). En el día de Pentecostés, Pedro "de pie con los once" (Hch. 2, 14) habla a la multitud. Los apóstoles escogerán sucesores y los obispos quedarán en el lugar de los apóstoles como pastores de la Iglesia (L. G. 20).

El canon 281 del *Código de Derecho Canónico* prevé concilios plenarios con un delegado del Papa que debe convocarlo y presidirlo; concilios provinciales al menos de veinte en veinte años y asambleas o conferencias de los obispos de una provincia de cinco en cinco (Canon 283).

No. 4: Las conferencias episcopales de los diferentes países nacieron a partir del siglo XIX, para tratar asuntos eclesiales de sus regiones. A diferencia de los concilios, las conferencias episcopales tienen un carácter estable y permanente. Una instrucción de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares del 24. VIII. 1889 menciona expresamente "conferencias episcopales".

Con base en esta introducción, el documento explica:

> ...han surgido cuestiones teológicas y pastorales, especialmente en las relaciones entre las conferencias episcopales y cada obispo diocesano (No. 6).

No aclara qué tipo de cuestiones, mas sin embargo la alusión es clara a que se trata de cuestiones de jurisdicción y de poder. De ahí que haya sido necesario

[23] Texto original latino en *L'Observatore Romano* de 24. VII. 1998. Texto francés en *La Documentation Catholique* No. 2188 de 6 y 20. IX. 1998, págs. 751-758.

este documento para legislar y resolver las dificultades sobre el asunto.

*II. La unión colegial de los obispos*

No. 8: Del mismo modo que la Iglesia es una y universal, el episcopado es uno e indivisible [24].

No. 9: La unidad del episcopado es uno de los elementos constitutivos de la unidad de la Iglesia [25].

> El Pontífice Romano, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y de pastor de toda la Iglesia, tiene sobre la Iglesia un poder pleno, supremo y universal que puede siempre ejercer libremente (L. G. 22).

El cuerpo de los obispos sólo puede ejercer el poder supremo si actúa colegiadamente, sea en un concilio ecuménico, sea cuando el Papa los llama a un acto colegial, si obran respetando la preeminencia del Pontífice Romano. Pero no actúan como sus vicarios o delegados (L. G. 22).

10- De parte de las diferentes Iglesias particulares y de sus agrupaciones, no hay acción colegial similar, de parte de los obispos involucrados. Cada obispo apacienta su diócesis de forma propia y no colegial, incluso si es animado por un espíritu de comunión. Asimismo, sobre su Iglesia particular no tiene todo el poder. Éste pertenece al Pontífice Romano y al colegio episcopal. Igualmente en el nivel del grupo de obispos por países y regiones, los obispos no ejercen juntos su cargo pastoral por actos colegiales similares a los del colegio episcopal. Cada obispo sólo se dirige a la asamblea universal de los fieles por un acto de todo el colegio episcopal.

12- Los obispos de un territorio no pueden hacer nada como ejercicio de la colegialidad.

> No se puede concebir la Iglesia Universal como la suma de las Iglesias particulares o como una federación de Iglesias particulares [26].

Ella no es resultado de su comunión, pero en su misterio esencial, es una realidad ontológica y cronológicamente previa a toda Iglesia particular singular (*Communionis Notio*, No. 9). Del mismo modo, el Colegio Episcopal no debe ser entendido como la suma de los obispos al cual son confiadas las Iglesias particulares, ni como el resultado de su comunión, sino como elemento esencial de la Iglesia Universal, es una realidad anterior al cargo de jefe de una Iglesia particular.

*III. Las conferencias episcopales*

No. 16: "Compete a la autoridad suprema de la Iglesia, después de haber oído a los obispos interesados, instituir, suprimir o modificar las conferencias de obispos" (CIC 449).

19- El poder del obispo diocesano es restringido. El de las conferencias episcopales depende del Papa.

20- La conferencia episcopal solamente puede actuar en nombre de todos los obispos si cada obispo diere su consentimiento.

22- Conscientes de los límites de sus declaraciones, aun siendo oficial y auténtico y en comunión con la Santa Sede, las declaraciones de una conferencia episcopal no tienen carácter de magisterio. Los obispos de una conferencia episcopal únicamente pueden aprobar alguna declaración doctrinal o pastoral si fuese unánime y si, además de eso, consiguen el "recognitio" de la Santa Sede.

23- Sólo en asamblea general, una conferencia episcopal puede emitir un documento aprobado. Ninguna comisión u órgano de la conferencia puede publicar un acto de magisterio.

*IV. Normas complementarias*

Art. 1. Para que las declaraciones de la conferencia de obispos, de acuerdo con el No. 22 de este documento, constituyan un magisterio auténtico y para que puedan ser publicadas en nombre de la conferencia, es necesario que sean aprobadas de forma unánime, o (aquí se abre una alternativa no mencionada antes) si, aprobadas en reunión plenaria al menos por dos tercios de los miembros con voz deliberativa, obtienen el reconocimiento de la Sede Apostólica.

## 6.2. Algunas breves observaciones sobre el documento

Los documentos del Concilio tuvieron un proceso de redacción comunitaria. Los propios documentos son ejemplos de lo que ellos enseñan. Generalmente tuvieron varias redacciones y, hasta su aprobación final, recibieron contribuciones de toda la Iglesia, desde teólogos/as y obispos hasta observadores de otras Iglesias y finalmente de la Curia Romana y el Papa. Los documentos más recientes del Vaticano no dan esta impresión. Muchos obispos han reclamado el hecho de no haber sido consultados antes. A veces, como en el caso de la reciente declaración *Dominus Iesus*, las conferencias episcopales reciben el texto a través de la prensa.

La introducción revela el uso de la Biblia que la Iglesia hacía antes del Concilio Vaticano II: incluir algunos textos acá o allá, sin preocuparse ni del contexto histórico ni de la exégesis para probar una tesis anteriormente afirmada. Los textos bíblicos no tienen nada más que decir, a no ser servir de instrumentos para la reafirmación de una doctrina. Leyendo el documento, se tiene la impresión de que sus autores se

---

[24] Cita de la constitución "Pastor Aeternus", Vaticano I, Prol. *DS* 3051.

[25] Cita de la carta *Communionis Notio*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 28. V. 1992, No. 12.

[26] Juan Pablo II. "Discurso a los obispos de EE. UU.", 16. IX. 1987, No. 3; cf. *D. C.*, t. 84 (1987), pág. 964.

imaginan obispos y diócesis, Curia Romana y Papa en el tiempo de los Hechos de los Apóstoles. A partir de estos textos, el documento afirma que Jesús fundó la Iglesia a partir de los apóstoles que conformaban un colegio de obispos bajo la presidencia del papa Pedro. Las conferencias episcopales son instrumentos de esta colegialidad. Al afirmar que éstas surgieron en el siglo pasado, el texto no reconoce la diferencia entre las

> ...conferencias episcopales del siglo pasado y las que surgieron en la línea del Vaticano II. En los documentos y en la eclesiología del Concilio Vaticano II la colegialidad de los obispos no es apenas dos obispos sino de toda la Iglesia, y es propia de la Iglesia como comunidad [27].

Ésta sería la fundamental diferencia que en el texto del Vaticano no cuenta. Si tomamos eso en serio, implicada en la colegialidad de una conferencia está la sacramentalidad de la Iglesia local o regional con su especificidad. En este sentido, es extraño que el documento del Vaticano valorice el ministerio del obispo particular y de la Iglesia universal, pero no el de un grupo de obispos unidos en una conferencia.

Con tales leyes y mentalidad, por ejemplo, ¿los obispos del nordeste o del centro-oeste de Brasil tendrían hoy la libertad profética y la posibilidad de dar al pueblo la palabra que dieron en la década de los setenta en documentos importantes como *He escuchado los clamores de mi pueblo* y el documento del centro-oeste?

La unanimidad solicitada en el texto actual cambia, y en este sentido irrespeta, la norma del Concilio (decreto *Christus Dominus* 38, 4) que prescribe que únicamente son necesarios dos tercios de los votos para que la conferencia tenga esa autoridad doctrinal y espiritual.

La conferencia pierde espacio, ¿a favor de quién? De la Curia Romana. Cada vez más ésta se ubica como si fuese la propia voz del Papa, y tuviese la misma autoridad moral y pastoral que él. Es el complejo de congregaciones cardenalicias, de reparticiones, órganos jurídicos, de secretariados y representaciones pontificias, fuera del Vaticano, de que se sirve el Papa para el gobierno de la Iglesia Universal.

El documento tiene una eclesiología que define que la Iglesia Universal no es el conjunto de las Iglesias locales. ¿Qué es entonces? ¿La Iglesia de Roma? ¿O ni siquiera ésta? ¿Simplemente la Curia Romana? ¿Qué significa decir que la Iglesia Universal existe antes de la Iglesia local? Niega la eclesiología del Concilio y afirma que la Iglesia Universal es más importante que la local.

Después de este documento romano, en 1999, un importante documento de la Federación de Obispos Asiáticos afirma:

> La comprensión que la Iglesia tiene de sí misma es la de ser verdaderamente una Iglesia local, encarnada en un pueblo, autóctona e inculturada. Es el cuerpo de Cristo hecho real y encarnado en un pueblo particular, en el tiempo y en el espacio [28].

Teológicamente está claro que la Curia Romana no es un órgano del obispo de Roma, puesto que, efectivamente, no pertenecen a la Curia, ni el vicariato de Roma, órgano del Papa en su calidad de obispo de Roma, ni la corte pontificia que está a su servicio como jefe del Estado del Vaticano. En una eclesiología actual, quién no tiene estatuto teológico claro y correcto: una conferencia episcopal, o la Curia Romana que ni es de la Iglesia patriarcal de Roma, ni un órgano conjunto de los obispos, una especie de central de las conferencias episcopales de todo el mundo.

Antes del Concilio, delante de Juan XXIII, el cardenal Ottaviani habló de la Curia como

> ...este órgano tan glorioso y tan antiguo, que parece haber sido contemporáneo de los apóstoles en sus inicios.

Durante el Concilio, Paulo VI no aceptó que los obispos tratasen de la reforma de la Curia con el argumento de que es un órgano de asesoría del Papa y solo a él le compete hacer cambios en ella. La reorganización de la Curia acentuó todavía más el carácter de ésta como organismo papal y no como órgano de la Iglesia. Si es así, se trata de una asesoría y no de ejercicio de la colegialidad en el propio centro del poder católico.

En el Código de 1917, Benito XV determinó que los órganos de la Curia no tenían competencia legislativa, sólo podían proporcionar instrucciones para la ejecución de la legislación universal, exclusivamente pontificia [29]. Con los más recientes documentos, ¿regresamos a la realidad eclesial anterior a 1917?

## 7. Pistas de conclusión

¿Qué podemos concluir de todo esto?

Estamos frente a una diferencia radical de eclesiologías. Es importante dialogar y no romper la unidad, pero saber mantener la libertad de espíritu y ser más fiel al pueblo del cual se es obispo que a una estructura inadecuada y pesada que no corresponde a lo que el Espíritu dice hoy a las Iglesias. Es necesario tener una postura clara y reafirmar que el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín merecen hoy que no los anulemos o los cambiemos por documentos juridicistas cerrados y sin alcance pastoral. Si hiciéramos esto, rendiremos cuentas a Dios.

---

[27] Cf. Herwi Rikhof. "O Vaticano II e a Colegialidade Episcopal", en *Concilium* 230 (1990/4), págs. 13s.

[28] Federacão dos Bispos da Asia. "O que o Espírito diz às Igrejas", en *SEDOC* No. 1 (abril, 2000), pág. 6.

[29] Peter Huizing y Knut Walf. "Estruturas Centrais da Igreja", en *Concilium 147* (1979/7), págs. 3-5.

El tema de la Colegialidad Episcopal, como el verdadero ejercicio de la Comunión en la Iglesia, es un "cantero abierto que se debe todavía trabajar y profundizar" [30].

Como la Curia Romana tiene una eclesiología diferente y es dirigida por teólogos competentes, que al igual que prestaron sus servicios a la causa de la colegialidad hoy los brindan con eficiencia a la causa contraria, no podemos hacernos ilusiones de conseguir cambios o transformaciones dentro del sistema tal como él es, sin un acontecimiento extraordinario, como un nuevo Concilio o una articulación verdaderamente inédita entre los obispos del mundo entero, lo que es poco probable en un futuro cercano.

El Concilio Vaticano II partió de dos principios fundamentales: el regreso a las fuentes y *aggiornamento* al mundo de hoy. Usando estos dos principios para el asunto de la colegialidad episcopal, tenemos que volver al modelo de Iglesias antiguas y ver qué podemos actualizar para nuestra realidad. En el mundo antiguo las Iglesias dependían de cinco Iglesias patriarcales, la "pentarquía": Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Roma y Constantinopla. Para no tomar posición en contra de las Iglesias de Oriente, que se consideran como Sedes Apostólicas (Antioquia, Jerusalén y Alejandría), el Concilio Vaticano II se negó a llamar Sede Apostólica a Roma [31]. Reconoció de este modo que Jerusalén, Antioquía y Alejandría tienen también este título de Iglesias fundadas por apóstoles.

¿Es posible para la Iglesia Católica dejar de ser occidental y hasta europea, extranjera en Asia, Africa y América Latina, si ella no asume una descentralización administrativa profunda y eficiente?

Antiguamente se valorizaban las Iglesias primadas (arzobispo primado) y las provincias eclesiásticas. No obstante, nunca funcionaron colegialmente. Las conferencias episcopales son la forma más actual y democrática de reestructurarse la colegialidad en la Iglesia. La propuesta del cardenal Pellegrino (1965) de que los cardenales fueran a partir de ahora los presidentes de las conferencias episcopales, con la libertad del Papa de nombrar otros, no es interesante porque cardenal es un título de la Iglesia Romana y las conferencias episcopales deben formar un colegio de la Iglesia Universal y no de la Iglesia Romana.

Algunos analistas dicen que el actual cerramiento de la Curia expresa el miedo a los cambios después de la muerte del actual papa. Es como si el navío estuviere con agujeros y ellos estuviesen haciendo todo para cerrarlos. Hay quien teme hasta un cisma si estas posiciones de endurecimiento prosiguen. No parece ser ésta la inclinación de nadie en el sentido de un "cisma institucional", sin embargo mucha gente deja la Iglesia escandalizada con este retroceso institucional.

La reciente declaración firmada por el obispo Jayme Chemello sobre el ecumenismo [32], en respuesta ponderada y discreta al documento *Dominus Iesus*, nos hace sentir nuevamente el soplo del Espíritu y nos recuerda los tiempos más proféticos de la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos de Brasil). El servilismo y el miedo que muchos obispos latinoamericanos muestran con relación a Roma, choca a fieles y observadores y debe entristecer a Dios. La libertad es el legado más preciado que Jesús nos dio en el Evangelio: "Fue para que seamos libres que Cristo nos liberó" (Gál. 5, 1).

> El obispo brasileño Helder Câmara contaba la historia de un hombre que en una oficina pública, preguntó a la secretaria si podría fumar. Ella le respondió:
> —¡Está estrictamente prohibido!
> Entonces, él interpeló:
> —¿Y esas cenizas y restos de cigarrillo que veo en el suelo?
> Ella le respondió tranquilamente:
> —Son de los que no preguntaron.

Un antiguo texto de Thomas de Celano cuenta que cuando el papa Gregorio IX propuso a Santa Clara modificar algunos puntos de su regla, Clara se negó a hacerlo. Y su respuesta al Papa fue simple y directa:

> Santo Padre, sé que el señor tiene el poder para desligarme de mis votos. De mis pecados, le pido que me absuelva. Pero, el señor no debe dispensarme de seguir las huellas de mi Señor en el Evangelio [33].

Nuestro esfuerzo para restituir a las conferencias episcopales un tenor teológico reconocido y una verdadera autonomía de comunión e inserción en sus regiones, debe ser una manera concreta de obedecer el llamado de los obispos en Medellín:

> Que se presente cada vez más nítido, en América Latina, el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y valientemente comprometida con la liberación de todo el ser humano y de toda la humanidad (Med 5, 15a). ■

---

[30] Assciazione Teológica Italiana, *op. cit.*, pág. 120.

[31] Gérard Philips. *La Chiesa e su mistero*. Milano, Jaka Book, 1986, pág. 202.

[32] Véase el "Comunicado de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica" en este mismo número de *Pasos*.

[33] Thomas de Celano. *Vida de Santa Clara*, traducción francesa citada en *Textes Spirituels*. Francia, Abadía de Tournay, 1978, pág. 118.

# COMUNICADO DE LA CONFERENCIA NACIONAL DE OBISPOS DE BRASIL SOBRE EL COMPROMISO ECUMÉNICO DE LA IGLESIA CATÓLICA

La Presidencia y la Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), en comunión con el Papa Juan Pablo II que, el día 18 de setiembre de 2000, reiteró "ser irrevocable el empeño de la Iglesia Católica con el diálogo ecuménico", con motivo de la reciente Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, desea reafirmar su compromiso ecuménico.

Manifiesta a todos los cristianos la estima de la Iglesia Católica que los reconoce justificados por la fe e incorporados a Cristo y los abraza con fraterna reverencia y amor como "hermanos en el Señor". Considera también que

> ...sus iglesias de forma alguna son destituidas de significación e importancia en el misterio de la salvación (cf. UR).

Acredita que el movimiento ecuménico, surgido entre los hermanos y hermanas de otras iglesias para restaurar la unidad de todos los cristianos, es una obra del Espíritu Santo.

Reafirma también los compromisos asumidos con las iglesias participantes en los organismos ecuménicos CONIC y CESE, a cuya constitución contribuyó como miembro fundador. De acuerdo con los estatutos solemnemente firmados, garantiza a todos los hermanos y hermanas que continuará sentándose a la mesa del diálogo "de igual a igual", en la búsqueda común de la verdad y en el servicio a la humanidad.

Continúa examinando, con espíritu sincero y atento, lo que, en el interior de la propia Familia Católica en Brasil, debe ser renovado y realizado, para que su vida dé un testimonio más fiel y luminoso de la doctrina y de las enseñanzas recibidas de Cristo por medio de los Apóstoles.

Exhorta al clero y a los fieles católicos a hacer del ecumenismo una prioridad y a promoverlo todo lo que fuere necesario a fin de que el testimonio de la comunidad católica pueda ser comprendido en toda su pureza y coherencia, superando las incomprensiones heredadas del pasado y estableciendo con los hermanos y hermanas evangélicos lazos cada más fuertes de recíproca confianza y amistad.

Consciente de que el propósito de la reconstitución de la unidad de la Iglesia es un don de Dios que nos impele a seguir juntos por los caminos de la plena comunión, pone enteramente su esperanza en la oración de Cristo por los discípulos, en el amor del Padre hacia nosotros y en la fuerza del Espíritu Santo. ■

*Dom Jayme Henrique Chemello*
Presidente de la CNBB

*Dom Raymundo Damasceno Assis*
Secretario general de la CNBB

# EMPRESA CIUDADANA: ¿NUEVA METAMORFOSIS DEL CAPITAL?*

*Armando de Melo Lisboa* **

Mi propósito es discutir en este trabajo la emergencia de un compromiso ético por parte del capital, enfocando en particular la actuación social de las grandes empresas y sus fundaciones.

## 1. La responsabilidad social de las empresas

Puede observarse actualmente una rápida difusión de la idea de la responsabilidad de las empresas para con los problemas sociales, y el consiguiente involucramiento de las mismas en actividades sin fines lucrativos. En general estas preocupaciones son encuadradas dentro de un nuevo campo, emergente, más conocido como el Tercer Sector. Se sugiere así un Tercer Sistema cuyo actor principal es el ciudadano (o sea, el poder del pueblo), contrastando con el poder del Príncipe (sistema Estado) y con el poder del Mercader (sistema Mercado). No obstante ser los términos sean transfronterizos, una compleja mutación conceptual[1] se establece, toda vez que la terminología "Tercer Sector" tiene un carácter más despolitizado y deriva de la literatura estadounidense, en la cual otras dos expresiones también se destacan —"organizaciones sin fines lucrativos" y "organizaciones voluntarias"— en tanto que en el mundo europeo predomina la categoría "organizaciones no gubernamentales" (ONGs). Muchos aún, de modo especial en la Europa Latina, se refieren asimismo al resurgimiento de un sector de "economía social"[2]. Ya en América Latina, afirma Fernandes, es más abarcador hablar de "sociedad civil". Igualmente se torna común la expresión "organizaciones de la sociedad civil" para referirse al conjunto de entidades que se distinguen del Estado y del Mercado.

Son consideradas dentro del Tercer Sector actividades extremadamente heterogéneas y hasta contradictorias, comprendiendo cualquier forma de asociación voluntaria, las formas tradicionales de ayuda mutua, los movimientos sociales y las asociaciones civiles, las ONGs, las acciones de filantropía empresarial y, para algunos, hasta los partidos políticos y sindicatos. La propia diversidad de la denominación sobre lo que se está describiendo indica las divergencias y confusiones conceptuales, metodológicas y operacionales existentes en este campo. De cualquier modo, se amplía el entendimiento de lo que sería la "cosa pública" (Fernandes, 1994: 128).

Aunque el concepto de Economía Social sea más que centenario, y desde hace muy poco rebautizado como Tercer Sector, está siendo objeto de mayor atención (Monzón Campos, 1997: 116). En este trabajo nos restringiremos a una especie de vertiente privado-empresarial de la Economía Social, la cual se distingue, a pesar de también entrelazarse (sea por medio de acciones conjugadas, sea por la convergencia para una misma racionalidad), de las vertientes ciudadanas, cooperativista y estatal.

---

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Workshop Internacional "Globalización, educación y trabajo" (UFSC, 14. X. 99).

** Departamento de Ciencias Económicas/UFSC, alisboa@mbox1.ufsc.br

[1] Conforme a Defourny-Monzón Campos, 1992.

[2] Esta denominación (acuñada por C. Gide hace más de cien años) recoge elementos de la tradición mutualista y cooperativista, buscando integrar elementos sociales a la lógica económica. Designa una perspectiva analítica alternativa al enfoque neoclásico, pero que no se confunde con las corrientes institucionalistas ni con la marxista (cf. Chaves).

Como podemos percibir, especialmente cuando se trata de la actuación social de las empresas y sus asociaciones con organizaciones ciudadanas y estatales, estamos delante de un fenómeno que tiende a realizar "hibridizaciones" entre los tres polos. En este Tercer Sistema el Ciudadano, el Mercader y el Príncipe no están rígidamente separados, no son esferas independientes regidas por sus propias lógicas internas (aunque se pueda diferenciar entre la racionalidad instrumental de la acción económica y política, y la racionalidad comunicativa presente en el mundo de la vida, conforme los conceptos habermasianos). Ciudadano, príncipe y mercader son tipos ideales, categorías teóricas para clarificar el pensamiento, pero con la particularidad de ser un esquema triádico. Si la visión tripolar puede inducir erradamente a establecer una falsa simetría entre tres componentes, ella posee, en general, un valor heurístico superior al del pensamiento dicotómico y binario, toda vez que el énfasis reside en la diversidad, en el equilibrio, complemento de los juegos relacionales y conflictivos entre los tres elementos [3].

No hay duda que vivimos un *boom* en el crecimiento de entidades filantrópicas y de organizaciones civiles en los últimos años, con el ingrediente nuevo de que ahora surgen redes nacionales (como la ABONG —Asociación Brasileña de Organizaciones No Gubernamentales—, creada en 1991) y globales de estos actores (por ejemplo, CIVICUS —Alianza Mundial para la Participación de los Ciudadanos—, fundada en 1995), además de las investigaciones que buscan dimensionar la extensión y evaluar la importancia de los mismos (Salamon, Civicus, ISER).

Resaltaremos aquí, en particular, las redes entre entidades filantrópicas empresariales surgidas recientemente en Brasil, como el GIFE —Grupo de Institutos, Fundaciones y Empresas, fundado en 1995, pero que emerge de manera informal en 1989 en torno a la Cámara Americana de Comercio; la CIVES (Asociación Brasileña de Empresarios por la Ciudadanía); la Fundación ABRINQ por los Derechos del Niño, establecida en 1990 por iniciativa de la Asociación de los Fabricantes de Juguetes (ABRINQ) y mantenida por la propia ABRINQ y por cuarenta empresas con un presupuesto anual de ocho millones de dólares; y el Instituto Ethos, creado en 1998, que ya reúne 158 empresas —con una facturación equivalente al 12% del PIB— dispuestas a promover la responsabilidad social.

En la Conferencia de Río de Janeiro de 1992, fue mundialmente famosa la iniciativa de los empresarios organizados en torno al Business Council for Sustainable Development, fundado en 1990. En Brasil es asimismo muy conocido el movimiento Pensamiento Nacional de las Bases Empresariales (PNBE), el cual busca difundir patrones éticos en los negocios. Así también, la publicación en 1965 de la "Carta de Principios del Dirigente Cristiano de Empresas" por parte de la Asociación de Dirigentes Cristianos de Empresas de Brasil (ADCE Brasil), fue el momento precursor del encuentro de las empresas con su papel social (Torres, 1999).

En este campo, donde pontifican las grandes fundaciones filantrópicas, predominan cada vez más entidades altamente profesionalizadas con un perfil muy diferente de las organizaciones civiles militantes de los años setenta y ochenta. Frente a la decadencia de las formas tradicionales de participación (partidos, sindicatos), la expansión de este sector se vuelve extremadamente relevante.

En la actualidad aumenta el número de empresas que buscan certificados sociales [4], acreditando de esta forma que respetan los derechos laborales de sus empleados, que garantizan las condiciones de salud y seguridad de los mismos, y que no explotan el trabajo infantil [5]. En Brasil, esfuerzos más recientes giran alrededor del Balance Social [6], utilizado de modo creciente como un indicador de calidad empresarial. Mediante este instrumento, las empresas demostrarían

[3] Tenemos que tener cuidado con los conceptos (con frecuencia, su claridad termina tanto por dejarnos ciegos, como les da vida propia, de manera que acaban prescribiendo un modelo a ser seguido, escapando de esta forma de la finalidad para la cual fueron elaborados: auxiliar en la comprensión de algún fenómeno), de modo especial los que implican una relación de polaridad, toda vez que nada existe puramente. Tenemos que escapar al pensamiento reductor, unilateral. Así como el mercado no puede prescindir de algún grado de confianza mutua, también en la acción solidaria siempre se encuentra presente algún grado de interés. Ninguna acción humana es puro cálculo estratégico, o pura gratuidad, sino, de acuerdo con Caillé, una mezcla de cuatro pulsiones irreductibles y fundamentales de la existencia social: placer, interés, deber, donación. Desde ya, la economía solidaria, por su propia presencia, indica que estamos delante de una realidad profundamente sincrética; y por otra parte, frente a nuestra mutante modernidad híbrida latinoamericana, las distinciones clásicas pierden su nitidez.

[4] La Fundación ABRINQ confiere anualmente un sello a las empresas e instituciones "amigas de los chicos" (caso demuestren que colaboran con la erradicación del trabajo infantil y promueven acciones para la formación de los chicos y de los adolescentes). Cerca de mil cuatrocientas empresas ya lo recibieron. Asimismo, la Cámara de Concejales de São Paulo otorgó en octubre de 1999 el premio "Empresa Ciudadana". Y en septiembre del mismo año, la Asociación de los Dirigentes de Ventas y Marketing de Santa Catarina (ADVB-SC), concedió por primera vez a dieciséis empresas y organizaciones catarinenses el premio Empresa Ciudadana 1999.

[5] La International Standard Organization (ISO) discutió en los últimos años la creación de un certificado social, no obstante la idea fue abandonada. La norma más próxima de lo que sería la ISSO 18.000 (nombre que se daría a la ISO social) y la norma británica BS 8.800, orientada hacia las condiciones de salud y seguridad ofrecidas al trabajador. Ya la AS 8.000, creada en 1997 por la entidad no-gubernamental Council on Economic Priorities, da más énfasis al respeto de las reglas de los trabajadores. En el seno de las principales instituciones y fórums mundiales (OIT, OCDE, G-7, UE, OMC), el actual debate sobre las cláusulas sociales de comercio es el tema más polémico de las relaciones internacionales. Regístrese que en estos fórums el gobierno brasileño sistemáticamente se viene posicionando contra la introducción de estas cláusulas, alegando que ellas constituyen una nueva forma de proteccionismo.

[6] "Es un documento publicado anualmente, que reúne un conjunto de informaciones acerca de las actividades desarrolladas por una empresa, en promoción humana y social, dirigidas a sus empleados y a la comunidad donde se haya inserta. A través de él la empresa muestra qué hace por sus empleados, dependientes y por la población que recibe su influencia directa" (Sucupira).

públicamente su compromiso con el bienestar de la comunidad. En Brasil, hasta 1999 más de sesenta empresas realizaron sus balances sociales conforme el modelo sugerido por el IBASE (Instituto Brasileño de Análisis Sociales y Económicas), recibiendo el derecho de utilizar el sello "Balance Social IBASE".

Sin embargo, la inserción social del gran capital no representa una novedad. La conocida Fundación Nobel (Suecia) fue establecida al inicio del siglo. Del comienzo de este siglo datan igualmente las grandes fundaciones estadounidenses (Carnegie, Rockefeller, Community, Trusts). Después de las guerras mundiales aparecen, en Europa, muchas de las grandes fundaciones (Volkswagen, Agnelli, Juan Marc y otras); la Fundación Gulbenkian, creada en 1933, con un presupuesto anual en la actualidad de alrededor de cincuenta millones de dólares, organiza más de un tercio de las actividades culturales de Portugal.

Más recientemente, a lo largo de las últimas décadas, las acciones filantrópicas evolucionan de una fase caritativa para asumir, de a poco, una forma de filantropía transformadora, promoviendo, por medio de la inversión social privada, el apoyo a una ciudadanía participativa [7]. Emerge la empresa ciudadana, comprometida comunitariamente. Ahora estamos delante de la novedad del activismo social empresarial, que busca fomentar una especie de desarrollo social por la vía de una práctica de solidaridad casada con la tradicional eficacia de la racionalidad del capital.

Indudablemente, las fundaciones empresariales con finalidades públicas (caracterizadas por no beneficiar a sus miembros o mantenedores) surgen, en general, derivadas de los grandes conglomerados formados por un mayor grado de desarrollo de las fuerzas productivas y organizacionales, los cuales dejan de ser firmas capitalistas clásicas y se transforman en entes mixtos que se permiten muchas fases, entre ellas, inclusive, la social-filantrópica. Más aún, este fenómeno no se restringe a grandes empresas, pues se multiplican las acciones empresariales sin finalidades lucrativas también en el pequeño y mediano capital, el cual, muchas veces, actúa en el Tercer Sector de forma consorciada (mediante sus grupos de representación sectorial, por ejemplo).

¿Qué lleva a la iniciativa privada a invertir en proyectos sociales? Como veremos, son innumerables los factores, entre ellos, pragmáticamente, el incentivo tributario (legislación sobre la herencia; posibilidad de descargar de modo integral o parcial la contribución sobre los impuestos correspondientes). Muchas veces, las fundaciones nacen con la muerte de millonarios que destinan su fortuna para su constitución, huyendo de esta forma del pesado impuesto sobre la herencia. Recientemente (1996) David Pakard, principal dueño de Hewlett-Pakard, dejó al morir US$7,2 miles de millones para la Fundación David y Lucile Packard. Su fundación se transformó así en la mayor de Estados Unidos, superando a la Fundación Ford y a la Fundación W. Kellogg (patrimonios de US$7,0 miles de millones), la Fundación Rockefeller (US$4,8 miles de millones) y MacArthur (US$2,5 miles de millones). "Estimulados" por la fuerte legislación sobre la herencia, la filantropía es un hábito estadounidense. El mega-especulador George Soros, quien ya donó más de dos miles de millones de dólares para fundaciones que ha creado, afirma que

> ...muchos filántropos son guiados por cierto sentimiento de culpa o por intereses de negocios. Eso no es verdad en mi caso. Simplemente no considero correcto que yo tenga millones y otros no posean nada.

"Aquel que muere rico muere en desgracia", alertaba Andrew Carnegie, el barón del acero del siglo XIX. En 1994, los estadounidenses más ricos donaron el 25% de su renta.

Se sabe que:

> Estados Unidos tiene actualmente cerca de 32 mil fundaciones, con un patrimonio cercano a los 138,0 miles de millones de dólares distribuyendo alrededor de 8,3 miles de millones de dólares por año, informa Fernandes (1995: 26).

Se estima que las contribuciones financieras individuales de los estadounidenses para entidades no-gubernamentales superan los cien miles de millones de dólares. Además, se calcula que el tiempo dedicado a actividades voluntarias equivale a US$176,0 miles de millones (Fernandes, 1995: 26). La mayor fundación filantrópica de origen empresarial en Brasil, la Fundación Bradesco, que cuenta con un patrimonio de setecientos millones de dólares, tiene como su principal proyecto apoyar una red de 36 escuelas de primero y segundo grado con 97 mil alumnos —en el cual invirtió en 1999 cerca de US$84 millones—. La vigésima mayor fundación brasileña tiene un patrimonio de cien mil dólares, diez mil veces inferior al de su correspondiente estadounidense (Arruda Hijo, 1999).

En una evaluación del sector sin fines lucrativos en siete países (Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Alemania, Italia, Hungría y Japón), Salamon (1998: 94) estimó en más de seiscientos mil millones de dólares los gastos totales de este sector para 1990. Drucker (1995) constató que el Tercer Sector fue lo que más creció y lo más lucrativo en la economía estadounidense en los últimos veinte años. En Brasil, las primeras evaluaciones indican que el Tercer Sector es mayor que el Gobierno, involucra un millón cuatrocientas mil personas, más del doble de los empleados federales. Una reciente investigación de la Universidad Johns Hopkins (1998) estableció que las entidades sin fines lucrativos movilizaron US$1,1 billones en 1995 en veintidós países (entre ellos Brasil),

[7] Es significativo mencionar el "Premio Bien Eficiente", el cual, desde 1997, cuando fue establecido en Brasil, patrocinado por siete empresas, premia anualmente cincuenta entidades no gubernamentales evaluadas según la eficiencia con que aplican sus recursos para fines sociales, inyectando en ellas cada año cerca de millón y medio de dólares.

contabilizando dieciocho millones ochocientos mil funcionarios remunerados.

Salamon sostiene que este florecimiento del Tercer Sector deriva de la imposibilidad del *welfare state* de continuar protegiendo a los desafortunados:

— por la crisis de desarrollo en los países más pobres, y la búsqueda de estrategias de autoayuda y de desarrollo participativo con apoyo de entidades no-gubernamentales;

— por la crisis ambiental global, que ha motivado a ciudadanos y empresas a una postura activa en el enfrentamiento de la misma;

— por la crisis del socialismo, que ha estimulado empresas cooperativas orientadas hacia el mercado;

— por la revolución en las comunicaciones, la cual permite una organización de masa coordinada;

— y por el cambio social derivado del considerable crecimiento económico de los años setenta.

A pesar de la hegemonía de las leyes del mercado, donde el único valor que importa es el que es negociado en las bolsas, éste ya no es tan absoluto, pues observamos el ascenso de un sentido ético en el mundo de la economía. Inmersos en esta ola de "ética en los negocios" desencadenada en la década de los ochenta, cada vez más inversionistas (particularmente estadounidenses) quieren dar apoyo a microempresas locales, al desarrollo sustentable: estamos delante de los fondos éticos. Así, Calvert Group, Inc. administra más de mil millones de dólares en fondos mutuos socialmente responsables (Henderson, 1995: 259). Muchos fondos mutuos en EE. UU., Canadá y Europa, también ofrecen portafolios limpios, verdes y éticos (Henderson, 1995: 269). Otro fondo de inversiones éticas invierte US$1,5 miles de millones anuales en empresas que no producen armas, tabaco o bebidas y mantienen buenas relaciones con sus trabajadores (Arruda, 1996: 22).

Aunque, no obstante la significación de estos números, ellos se ven pequeños en comparación con el capital financiero (los capitales volátiles que giran instantáneamente por el planeta están estimados en más de quince billones de dólares), los activos del sistema bancario (superan los seis billones de dólares) y los fondos mutuos de acciones (poseen tres billones de dólares de patrimonio). Incluso dudando de la información de que el mercado estadounidense de inversiones socialmente responsables sea de setecientos mil millones de dólares (Henderson, 1995: 317), aun así apenas equivale al valor de un solo grupo financiero constituido por una reciente fusión bancaria. Una de las últimas mega-fusiones ha hecho surgir una empresa en el área de las telecomunicaciones, la cual factura más de cincuenta mil millones de dólares al año (y todavía así ocupa la segunda posición en el mercado de EE. UU.) [8].

Sin embargo, medir el disforme Tercer Sector con parámetros monetarios lleva necesariamente a una percepción incompleta y mutilada del mismo, en vista de que hablamos de un complejo de actividades que se caracterizan por prestar servicios en la escala humana mediante el uso extensivo del trabajo, y por su dimensión voluntaria (Fernandes, 1998: 32). El significado simbólico de aquellos números es ciertamente mayor (¡resta saber cuál!), porque nos hallamos frente a acciones que implican involucramientos personales e institucionales y crean lazos de solidaridad y confianza.

Aun cuando reconozcamos la relativa importancia económica de este confuso y heterogéneo Tercer Sector, debemos verificar si en él existe en efecto una lógica nueva. Aunque la política esté cambiando de lugar, no podemos ser ingenuos y románticamente idealizar estas actividades civiles y considerarlas simplemente como la "octava economía mundial" como agentes de una

> ...revolución asociativa global que puede transformarse tan significativa para el fin del siglo XX como la emergencia del Estado-nación fue para el fin del siglo XIX (Salamon, 1998b: 5).

Así como los fondos de pensión y jubilación [9] de los trabajadores (con un patrimonio de ocho billones de dólares, que representan el 72% de los ahorros y donaciones estadounidenses y el 30% del mercado de valores) y el sistema cooperativo [10] han sido absorbidos por la lógica capitalista y son incapaces de gestar una alternativa societaria, ¿no estaremos delante de un "sector" con el mismo perfil?, ¿impotente para modificar profundamente el sistema capitalista?

Y por más que se deba reconocer la actual resurrección de las actividades civiles, es en verdad interesante constatar el redescubrimiento por parte de la intelectualidad contemporánea del largamente ignorado Tercer Sector no lucrativo en la sociedad.

Citando de manera canónica a A. Tocqueville, la bibliografía sobre el Tercer Sector siempre lo vincula, en general, con las formas asociativistas cívicas típicas del modo de vida estadounidense, cuyas tradiciones son exaltadas. También es largamente debatida la obra de Putnam y su descubrimiento, de vital importancia, del capital social para el desarrollo diferenciado de determinadas regiones de Italia. Por otra parte, es común olvidar la obra de Sorokin y su Centro de

[8] Se trata del surgimiento de la mega-empresa MCI Worldcom, cf. *Gazeta Mercantil*, 6. X. 99.

[9] De la misma manera, en Brasil podríamos citar el FAT (Fundo de Amparo al Trabajador), el mayor *stock* de recursos financieros del país (cerca de US$16.000 millones) que, teóricamente, pertenece a los trabajadores.

[10] Se estima que en Brasil el sector cooperativista es responsable por el 5% del PIB. El crédito cooperativo también posee relevancia económica. Un ejemplo significativo proviene de Alemania, donde existen 3.601 cooperativas de crédito y 2.017 cooperativas mixtas, un banco central cooperativo y seis bancos regionales cooperativos. El sistema entero controla US$193,8 mil millones en depósitos y US$141,8 mil millones en préstamos, contando con 10,7 millones de clientes y socios (Arruda, 26).

Investigación del Altruismo que organizo en Harvard; al igual que la reflexión de M. Mauss acerca de la dádiva no es considerada (quedando restringida en la práctica apenas a los antropólogos); y hasta C. Gide y la corriente solidaria permanecen ignoradas. Lo que nos hace preguntarnos si no estamos frente a una moda académica pasajera.

En efecto, no tenemos en América Latina (y Brasil) una fuerte tradición de asociativismo solidario de tipo moderno, en particular de mecenazgo [11], por el contrario: aquí los empresarios se han sentido libres para practicar un capitalismo salvaje. Esto se debe a innumerables factores históricos, entre ellos la circunstancia de que nunca hemos tenido una significativa tributación sobre la herencia. Asimismo, nuestra condición neocolonial ha hecho que nuestros industriales, siendo socios de multinacionales, hayan contado con tecnologías venidas de los laboratorios de las matrices, nunca demostrando interés en colaborar filantrópicamente con nuestras universidades. En 1993 se sabía de la existencia en Brasil de 58 programas de filantropía empresarial, los cuales invertían al rededor de ciento quince millones de dólares por año en proyectos socioculturales. De cualquier forma, se evalúa que está ocurriendo un cambio en la cultura empresarial en la región, surgiendo una tendencia más dinámica de inversiones privadas en lo social (Fernandes, 1994: 101).

No obstante, en tanto que Rifkin y otros no cesan de clamar por la necesaria restauración de la comunidad y del capital social, en los países del Sur, en general, las formas tradicionales de solidaridad social fundadas en las relaciones de parentesco y en los lazos comunitarios siempre se han mantenido vivas. En un contexto de políticas sociales ineficientes y excluyentes, ellas siempre han ocupado un lugar decisivo en la sobrevivencia de la población carente. En nuestras sociedades periféricas, las formas de ayuda mutua no pertenecen al pasado, pero poseen mucha vitalidad. Basta tener presente que, por ejemplo, en Río de Janeiro [12], sólo las religiones mediúnicas (kardecismo, umbanda y candomblé) organizaron en promedio, en la última década, un centro religioso cada tres días, siendo que también en esta ciudad las iglesias evangélicas a lo largo de 1992 crearon seis nuevas iglesias por semana (Fernandes, 1994: 113, 124). Es bueno recordar que, en su mayoría, cada templo religioso desarrolla por lo menos un proyecto social. Luego, la sociedad civil formalmente constituida es apenas la puntita visible del *iceberg*. Es necesario mirar debajo del agua (Fernandes, 1994).

Como vemos, el Tercer Sector comprende actividades sociales muy antiguas. El hecho de que hasta ahora estén siendo vislumbradas, es semejante al descubrimiento tardío por parte de los intelectuales (economistas, particularmente) de la existencia de una economía informal que, expuesta en las calles, garantiza la sobrevivencia de los más pobres. O sea, así como el modo de vida de los más pobres siempre ha estado inmerso en una red social y de solidaridad más amplia, también el Tercer Sector es la expresión de una antigua cultura solidaria que, por el predominio de una perspectiva modernizante y economicista, era, hasta hace poco, incomprendida e invisible a los ojos de los científicos sociales. De manera paulatina dejamos (los intelectuales) de estar encandilados por la racionalidad moderna y vamos viendo aquello que el racionalismo de las luces no permitía ver: que las expresiones de solidaridad continúan manifestándose.

¿Tercer Sector? Nunca está demás recordar la sociabilidad original: sin normas de confianza y reciprocidad no es posible la vida social. En la dádiva encontramos la génesis del lazo social (Caillé). ¡Las entidades civiles constituyen históricamente el Primer Sector, surgiendo mucho antes de los Estados y de las empresas!

Es decir, nuestros intelectuales, que hoy se encantan con la belleza de las tradiciones norte-céntricas, por medio del debate sobre la emergencia y el significado del "Tercer Sector" quién sabe si descubrirán la fuerza de nuestras tradiciones populares y de solidarismo, reconociendo la permanencia de las bases de otra racionalidad en afro-india América Latina, recuperando los olvidados debates acerca del tropicalismo, la utopía antropofagista, nuestro *ethos* barroco, reencontrándose con autores desconocidos como C. Cascudo, C. Caldeira y muchos otros. Nuestras fuerzas comunitarias nunca fueron consideradas en los planes de desarrollo, por el contrario: ¡fueron aplastadas! Nuestras élites adoptaron un modelo de desarrollo que desvalorizó nuestras tradiciones, proceso que Temple denominó como el "economicidio" —la substitución de las estructuras tradicionales de reciprocidad por las occidentales de mercado—. La inmensa exclusión social (la mayor desigualdad del mundo) no es sino el otro lado de la moneda de una sociedad colonizada, construida institucionalmente sin el pueblo, siempre mantenido sojuzgado.

## 2. Las fórmulas mixtas: alianzas, redes

No solamente las instituciones estatales (de modo particular aquellas que trabajan con lo social y las prefecturas en general), como también las ONGs (sobre todo las que incorporan actividades productivas de generación de ingresos, y las que poseen preocupaciones ambientalistas y culturales) y las crecientes redes de comercio justo, se benefician de esta postura ética del capital y se juntan, mediante alianzas, con estos recursos, los cuales de manera paradójica alimentan y fortalecen alternativas que son gestadas

[11] De las cuarenta fundaciones, institutos y programas de filantropía empresarial de todo Brasil afiliadas al GIFE, cerca del 60% surgieron después de 1980 (Fernandes, 1994: 100).

[12] Citamos esta región porque es donde hemos realizado investigaciones sobre este fenómeno.

en la base de la sociedad (como las de economía popular solidaria) [13].

En un contexto donde el Estado se desliga de un protagonismo social más activo, en que las

> ...políticas sociales pierden su carácter universalizante de derecho social, y adquieren carácter de políticas compensatorias (Gohn, 1999: 16),

surgen innumerables nuevas formas de gestión de los intereses públicos que se caracterizan por las tendencias a establecer alianzas para la gestión de la cosa pública [14]. Destacamos aquí la alianza que llevó a la Asociación Brasileña de la Industria Farmacéutica (Abifarma) a beneficiar con cuatro millones de dólares el Programa de Agentes Comunitarios de Salud, lo mismo que los innumerables apoyos financieros concedidos por la Fundación Mauricio Sirotsky Sobrino a organizaciones populares que actúan en el área de la generación de renta en el sur de Brasil.

En el estado de Santa Catarina, todavía no se observa este fenómeno de forma más consolidada [15]. En gran parte por miopía de ambos lados, la cual deriva también (aunque no únicamente) de referencias teórico-metodológicas inadecuadas para comprender las transformaciones que vivimos (sea por parte del abc vulgar enseñado en las facultades de administración y economía con base en el *homo economicus*, como por parte de una versión vulgarizada del marxismo).

Sin embargo, a nivel nacional constatamos que la izquierda brasileña, consciente o inconscientemente, ya se encuentra enredada en estas nuevas tramas sociales. Así, en 1999 tanto el municipio de Belén (gobernado por una corriente más radical del PT —Partido de los Trabajadores—) cuanto el de Porto Alegre (también gobernado por el PT), con orgullo hicieron amplia divulgación del premio "Niño Intendente" que les fue concedido por la Fundación Abrinq, en un reconocimiento implícito del mayor protagonismo social empresarial.

Pareciera que en los años noventa hemos empezado a salir de una era de conflicto entre la empresa y el dinero versus la defensa de los intereses sociales; entre el Estado y las organizaciones civiles (que las ponía de "espaldas al Estado"), para entrar en una fase de cooperación y de aproximaciones inéditas entre diferentes actores [16], donde la "alianza" y el establecimiento de "redes" entre el Estado, el Mercado y las organizaciones de la sociedad civil son las palabras claves.

Como en una evolución progresiva donde cada etapa recoge la experiencia acumulada por la anterior, la Acción de la Ciudadanía [17], el Consejo Nacional de Seguridad Alimentaria y el Consejo de la Comunidad Solidaria [18], sucesivamente, son los principales foros por medio de los cuales se va consolidando en Brasil la interlocución política necesaria para la construcción de las alianzas entre el Estado, la sociedad civil y las empresas. Si una cara de la moneda es que estos espacios son el resultado de la organización y de numerosas luchas de la sociedad civil, indicando la madurez y el fortalecimiento de ésta, la otra cara es que ellos son funcionales al proceso neoliberal de desresponsabilización del Estado de sus funciones sociales.

Es preocupante la seudo despolitización que impera en el discurso de las entidades civiles surgidas a lo largo del decenio de los noventa, que encubre su integración ideológica a las políticas neoliberales. Como aspecto positivo constatamos que, paulatinamente, superamos las visiones maniqueístas: no cabe más pensar lo social sólo a partir del Mercado o del Estado, no estamos más aprisionados en el falso dilema de revolución o reforma. El fracaso del socialismo real indica esto con toda claridad, lo mismo que el fracaso social del capitalismo y la insuficiencia de la regulación por el mercado.

Esto no significa, claro está, que los conflictos hayan sido disueltos ni que la sociedad civil acepte todo tipo de alianza, ya que ella no ha abandonado los principios éticos del viejo radicalismo de intransigencia con la corrupción y la violencia. Ni el capitalismo se ha transformado a tal punto que haya dejado de existir su dinámica de expoliación y alienación, ni las viejas confrontaciones se han disuelto. La verdad

---

[13] Se establecen, inclusive, lazos entre las redes que articulan los actores en estos diferentes sistemas, como entre la ABONG y el GIFE, los cuales ya realizan una práctica de interlocución mutua por medio de diversas iniciativas conjuntas (ver, por ejemplo, el cuaderno "Iniciativas empresariales..." (Wilheim-Ferrarezi, 1995).

[14] Osborne & Gaebler fueron pioneros en apuntar esta transformación en los modelos burocráticos de gobierno, siendo que también diversas experiencias en Ceará son muy citadas por la literatura (en función del estudio de Tendler).

[15] Además de la propia presencia de la Fundación Maurício Sirotsky, realzamos aquí al Instituto Ciudad Futura (que presta servicios de asesoría al proyecto social del grupo Parati) y al Centro Cultural Esclava Anastácia, recientemente surgido (septiembre de 1999) en el Morro de la Caja de la Isla de Santa Catarina, en Florianópolis, el cual cuenta con el patrocinio de empresarios locales.

[16] Debido a la lucha de resistencia al régimen dictatorial brasileño, la politización de una gran parte de las organizaciones de la sociedad civil surgidas hasta los años ochenta, que exacerbó el clásico conflicto ideológico con los hombres de negocios, los cuales contaban con el respaldo del Estado autoritario, marcó nuestra historia, dificultando sobremanera la interlocución entre los activistas sociales y los empresarios, aunque pertenecieran a las mismas familias. Es ilustrativa la declaración de Betinho: "Yo venía de una tradición en la que la empresa era mucho más la villana de la historia que una actriz del proceso del desarrollo. Con el tiempo, con la experiencia y principalmente con la acción de la ciudadanía, descubrí que o nosotros contamos con las empresas o la sociedad no tiene solución".

[17] Siempre es bueno recordar que la Acción de la Ciudadanía Contra la Miseria y por la Vida, más conocida como la "Campaña de Betinho", apareció como continuidad del "Movimiento por la ética en la política" que derrocó al presidente Collor de Mello.

[18] Ampliando la experiencia del Consejo Nacional de Seguridad Alimentaria e inspirado igualmente en el Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad (constituido por el gobierno Salinas de Gortari en México en 1988), el gobierno de Fernando Henrique Cardoso fundó en 1995 el Consejo de la Comunidad Solidaria (presidido desde entonces por Ruth Cardoso).

es que ellas se presentan inclusive más agudas [19], pese a que se replantean con parámetros cualitativamente nuevos, entre ellos:

— una multipolarización mayor de la realidad;
— la crisis de las metáforas mecanicistas y del pensamiento social cartesiano;
— la conciencia de la interdependencia de la tela de la vida y de la fragilidad de la biosfera, nuestra casa común;
— la creciente percepción de que vivimos una gravísima crisis de civilización.

No existe una sola respuesta a los desafíos de la gestión social y de la organización económica: se multiplican las empresas mixtas de capital privado y estatal, resquebrajándose las formas de gestión. En algunos casos surgen formas cooperativas, tanto entre los trabajadores dentro de las empresas, como con la participación de los consumidores y usuarios; en otros surgen condominios entre diferentes empresas. Habrá tantos tipos de empresas cuanto la imaginación humana pueda concebir (Henderson): empresas de capital social, consorcios, planes de participación accionaria de los funcionarios, empresas de autogestión, conglomerados bajo la forma de firma-red, redes de franquicia, cooperativas, empresas de participación comunitaria, empresas de comandita, corporaciones virtuales, y hasta empresas públicas sujetas a la competencia y al control social mediante consejos de gestión.

> No basta con privatizar o estatizar, pues un hospital puede ser de propiedad privada, con gestión de una organización comunitaria sin fines lucrativos, el control de un consejo de ciudadanos, administrado por un grupo privado bajo control de un consejo municipal (Dowbor) [20].

La clave es la articulación entre el Estado, las empresas privadas y la sociedad civil. La cuestión es construir las articulaciones adecuadas entre los componentes de este trípode, y esto significa que hay que superar las clásicas simplificaciones ideológicas (Dowbor). De manera progresiva se forja la incorporación de lo social en la racionalidad económica: la izquierda descubre que el mercado no es pecado; y la burguesía que lo social no es una carga sino una fuente de dinamismo, que la rapiña del máximo lucro no es ventajosa a largo plazo. Con el descubrimiento de que las relaciones mercantiles son portadoras de cualidades morales, se conjuga una economía más comprometida socialmente. Es necesario quebrar preconceptos, aunque para muchos parece que es más fácil desintegrar átomos (Einstein).

Para atender las demandas indivisibles de la sociedad, no se trata más del mercado privado y del sector público totalmente separados, sino de reconocer las inmensas interfaces entre ambos (privado, pero con sentido público; público, pero no estatal). Como si una nueva síntesis surgiese de la vieja polarización entre el Estado y el Mercado, emerge

> ...gradualmente una nueva cultura político-administrativa, una nueva comprensión de la ciudadanía y de la política que poco tiene que ver con los modelos puros estatista o liberal. No se trata de la victoria de uno sobre el otro, sino del surgimiento de una resultante que saca un poco de cada uno y construye algo nuevo (Dowbor).

En una recuperación parcial de los ideales pregonados en el siglo XIX por el movimiento anarquista de apoyo mutuo e independencia del Estado [21], brota un concepto de lo público diferente del concepto de estatal. Necesitamos de un Estado que descubra lo público y de actores sociales que comprendan que el espacio público comprende y excede el Estado, que aquél posee un carácter más estratégico que el del Estado para la construcción del socialismo (Buarque; Borón). Necesitamos reconstruir el espacio público mediante un nuevo contrato social adecuado a las sociedades cada vez más complejas y heterogéneas en que vivimos, donde el tejido social es extremadamente diferenciado y distante de la clásica lucha de clases entre el proletariado, el campesinado y la burguesía.

El urgente enfrentamiento con el neoliberalismo no puede estar basado en el retorno indiscriminado a las estatizaciones: esto sería anacrónico. La necesaria regulación social no pasa más por el estatismo, sino por mecanismos localmente descentralizados con acentuada participación de la sociedad civil organizada. No se trata del vacío originado por el descompromiso estatal; mucho menos de confiar nuestro futuro de modo ciego a la mano invisible del mercado, pero sí de definir mejor cuál es el interés público y qué tipo de Estado queremos.

Esto significa que, en el caso de Brasil por ejemplo, es imprescindible discutir un proyecto nacional y abrir un amplio horizonte estratégico, el cual, sin embargo, no se puede confundir con las alfombras de Brasilia, ni con la élite paulista, o con el de ventana de

---

[19] Las desigualdades globales nunca fueron tan inmensas como hoy, constata el relatorio del PNUD de 1999, informando que "los activos de los tres primeros multimillonarios son superiores al PNB conjunto de todos los países menos desarrollados y de 600 millones de personas" (PNUD, 1999: 3). Los efectos deletéreos de las nuevas tecnologías, que generan una crisis casi terminal del trabajo asalariado, tienen el significado de una venganza del capital sobre el trabajo. También el poder mediático posibilita que cada vez menos gente diga "cada vez menos cosas para un número cada vez mayor de personas, reducidas a la pasividad" (Varios, 1998).

[20] Ejemplo paradigmático y sin paralelo en toda América Latina de una empresa pública no-estatal es la BBC (British Broadcasting Company), con más de setenta años de inestimables servicios con total independencia de los gobiernos de turno (ver Walker, 1992).

[21] Con la dilución de la fuerza del embate ideológico central a lo largo del siglo XX, poco a poco resurgen no solamente las tradiciones libertarias, sino también otras alternativas engendradas por las perspectivas humanistas, cristianas, cooperativistas, y por las culturas no occidentales, además del fortalecimiento del debate en torno a una "Tercera Vía" entre las ideologías estatizante y liberalizante.

la Globo en la zona sur de Río de Janeiro. Es fundamental salirse de la trampa entre "Estatización o Privatización", romper con la polaridad de la seducción opresora entre "integrismos puristas y fundamentalistas o pragmatismo total", y recorrer caminos en los que podamos lograr una construcción cooperativa y autónoma de nuestra vida socioeconómica. Importa construir el futuro a partir de nuestra identidad, de la autoconfianza comunitaria, permitiendo que los grupos organizados puedan disfrutar creativamente, de forma solidaria y con autodeterminación, de su diversidad y de sus principales recursos: su naturaleza y su cultura. Es menester que desarrollemos tecnologías, innovaciones sociales e instituciones necesarias para que sean soportes del fortalecimiento y la ampliación de las capacidades de los ciudadanos y de las comunidades, adecuándose así a la gran complejidad de nuestros países.

Un campo ético-cultural-económico nuevo viene gestándose por medio de las alianzas de una actuante sociedad civil brasileña y las redes mundiales de ciudadanos, de las innumerables y crecientes experiencias de cámaras sectoriales y de consejos populares tripartitos (de transportes, salud, trabajo, educación...), afirmando paulatinamente una visión propositiva de reconstrucción institucional, una reconfiguración de las relaciones de poder que construye una forma de gestión social del desarrollo, diseñando nuevas formas societarias de convivencialidad (Illich).

No se trata de importar fórmulas privatistas sino de inventar caminos institucionales propios, en vista de que históricamente nuestro problema ha sido siempre el de la "privatización del Estado" (y no el de la estatización de la economía), según la clásica formulación de L. Martins. Cuando agentes públicos buscan fines privados, no estamos delante del Mercado, ni del Estado o del Tercer Sector, pero sí de la corrupción (Fernandes, 1994: 21). Un interesante ejemplo, en Brasil, es el caso del surgimiento de las fundaciones de investigación dentro de las universidades públicas, exactamente a contramano del fenómeno que estamos estudiando: el de las fundaciones con sentido público engendradas por el gran capital privado [22].

Los "dueños del poder" (otra clásica afirmación de R. Faoro) tenían en Brasil un Estado grande, capaz de construir gigantescas hidroeléctricas y de cuidar de toda la infraestructura económica necesaria para balancear el crecimiento industrial, aunque sin mayores compromisos sociales: este Estado era incapaz de eliminar el hambre, educar a la población, crear un sistema público de salud (Buarque). La contrapartida de este Estado fuerte era una burguesía parasitaria y patrimonialista, y una sociedad civil frágil. Históricamente somos una sociedad engendrada por la acción del Estado. Parte de nuestros desafíos reside en imponer el capitalismo a nuestros capitalistas, esto es, privatizar el sector privado y democratizar el mercado (otra parte, central sin duda, es la del control social sobre este capitalismo). Con un inmenso costo social, la apertura de la economía brasileña que ocurre desde el gobierno Collor viene permitiendo un "choque de capitalismo".

Era de esperar que cualquier cambio en este *statu quo* suscitase una reacción corporativa contraria. En parte, la izquierda partidaria y sindical brasileña se ha vuelto defensora de los sectores protegidos por el Estado y prisionera de la vieja visión que absolutiza a éste y elimina el mercado, anulando la posibilidad de una ciudadanía socialista. En un meritorio esfuerzo, el Movimiento Unificado contra la Privatización (MUCAP, 1999) ha esbozado una propuesta de alternativa para la reestructuración de las empresas públicas estatales en Santa Catarina, apuntando a "un nuevo modelo de gestión participativa con control social". Aunque en Brasil las privatizaciones hayan sido conducidas como verdaderos negociados [23], lo que llevó a la articulación del MUCAP, finalmente parece que nuestra izquierda sindical comienza a aceptar el debate que se abrió en el país a partir del gobierno de Fernando Henrique Cardoso, y las propuestas de organizaciones sociales y de alianzas entre el Estado y la sociedad formuladas por el Ministerio de Administración Federal y Reforma del Estado (MARE, 1998).

El Estado mínimo neoliberal, en el cual el Estado perversamente se desliga de lo social pero manteniendo intacta su dimensión militarista, fractura la sociedad y engendra una sociabilidad dual. Sin embargo, como en un dilema del tipo "si te quedas, el bicho te come; si corres, el bicho te agarra...", no cabe más exigir del Estado la solución de todo. No obstante, si la receta privatizante no es una panacea, tampoco la alternativa reside en las luchas corporativistas. La necesaria búsqueda de eficacia en la construcción de una sociedad justa exige una ruptura con esta trampa. Esto será posible si descubrimos nuevos caminos más coherentes con nuestras tradiciones culturales solidarias, con las posibilidades de las tecnologías de la inteligencia (Lévy), con una sociedad cada vez más reflexiva, por medio de una política de *empowerment*, generativa, permitiendo que los individuos y grupos hagan que las cosas pasen (Giddens), así como gestando mecanismos con los cuales la sociedad pueda reclamar a las empresas su responsabilidad.

## 3. El reencuentro del capital con su alma perdida

El reconocimiento de la presencia de una economía social dinámica y con fuerza creciente puede ser encuadrado dentro del actual florecimiento de la ética

[22] Agradezco a José Paulo Teixeira por haberme apuntado esta ilustrativa comparación.

[23] Descritas por Biondi (1999).

en la economía [24], el cual es sólo la última ola de la amplia corriente de recuperación de la ética en la sociedad. Estamos saliendo del extremo de la falta de orientación moral (de la absolutización de la ética de la utilidad) y yendo hasta el resurgimiento de los fundamentalismos. Entre estos extremos, algunos propugnan una ética de la responsabilidad y del cuidado, otros una ética para náufragos, mientras para muchos se afirma una solidaridad pragmática, calculada, modesta.

En parte, esta contemporánea afirmación de la importancia central de los valores resulta de que nuestra civilización se confronta cada vez más con amenazas que ponen en riesgo la propia sobrevivencia, y con la constatación de que el enfrentamiento de este desafío depende más de las innovaciones sociales e institucionales que de las innovaciones tecnológicas, las cuales avanzan mucho más rápidamente que las primeras, creando un peligroso descompás.

En primer lugar, lo obvio: las empresas, como cualquier actividad social, necesariamente poseen una dimensión ética, siendo incapaces de situarse en un mundo amoral. Ya en la génesis de la Economía Política, la mordaz ironía de J. Swift (1667-1745) denunciaba lo absurdo de una razón económica amoral. No se sustentan, por lo tanto, los presupuestos neoclásicos que, en nombre de la competencia perfecta, descartaban cualquier esfuerzo ético en el mundo empresarial. No obstante, así como en la novela Frankenstein acaba teniendo vida propia, en el mundo de los negocios se ha configurado una cultura empresarial movida sólo por la lógica del máximo lucro en el plazo más corto posible, donde rigen valores del tipo "amigos, amigos, negocios aparte". Estamos delante del fenómeno ya vislumbrado por Polanyi como "economies are porduced by economics", o sea: la economía como disciplina no describe el mercado, sino que antes lo prescribe.

Hoy, tanto en el discurso y las prácticas empresariales cuanto en lo académico, el presupuesto simplificador del *homo economicus* es revisado, emergiendo diversas corrientes, de los más variados matices ideológicos, que defienden con razones y argumentos un pensamiento económico impregnado de irrefutables componentes éticos. En 1987, el 75% de las trescientas mayores empresas estadounidenses poseían códigos internos de conducta que buscan hacer progresar los comportamientos éticos en las empresas. La empresa está en busca de un alma, afirma Lipovetsky (1994). ¿Dilemas de conciencia? Tal vez, pues de esta forma los más ricos pueden conseguir paz espiritual para dormir con tranquilidad. O, más pragmáticamente, es una manera de responder a la amenaza proveniente de un mundo de miserables: ya alertaba Josué de Castro que vivimos en un mundo donde el 50% no duerme porque pasa hambre, y el otro 50% tampoco duerme por miedo a los hambrientos.

Esta preocupación social empresarial y el fenómeno del surgimiento del mecenazgo nada tienen de idealista, puesto que ocurren en una época individualista y de atroz guerra económica entre los capitales, lo que aparentemente es paradójico. No nos hagamos ilusiones: no se trata de una solidaridad pura y desinteresada, sino de una visión instrumental donde "la ética es un buen negocio".

Las críticas de que el comportamiento ético en el mundo de los negocios únicamente sirve a la imagen de la empresa y son puro cinismo, en parte son válidas, si bien no lo descalifican por completo. Aun cuando no sea puro moralmente —debemos precavernos contra una enferma ansia de purismo, toda vez que la vida política y la moral se desenvuelven en el mundo de la existencia y de la contingencia, no en el de las esencias puras (Díaz, 1995: 174)—, la ética empresarial calcula la ganancia de su interés privado en un cuadro que considera el interés colectivo, y en el cual la ganancia no se restringe a la empresa en particular sino que propone un juego cooperativo de suma no cero y positiva.

Por supuesto, hasta la prueba de los hechos no podemos dispensar el beneficio de la duda. Sin embargo, no se puede desvalorizar tampoco esta forma utilitarista de instrumentalizar la solidaridad, ya que es mejor que la indiferencia moral del individualismo soberano e irresponsable (Lipovetsky). El hecho de que la exigencia de la solidaridad sea asumida por la lógica del mercado y sea vista desde una perspectiva utilitarista, no quiere decir que este cambio en el comportamiento empresarial no sea para mejorar. Empezamos a salir de la fase del egoísmo arrogante hacia un individualismo más responsable.

O sea: hemos vuelto a descubrir que individualismo no significa, necesariamente, egoísmo total, nihilismo generalizado, lo que ya había sido apuntado hace más de cincuenta años por Mounier con su concepto de "persona" y su reflexión sobre el personalismo. Se trata de distinguir entre individualidad (persona autónoma y con capacidad de autorreflexión) e individualismo (individuo solipsista, autista). Rotas las grandes solidaridades de clase fundadas en los grandes proyectos políticos, se supera la antinomia entre un individualismo radical y posesivo, y la solidaridad como principio absoluto (heroísmo ético).

Esta reconciliación de los negocios con la ética no se hace en la perspectiva de un retorno a la vieja moral, pero sí en la óptica de la transformación de la ética en un medio de gestión, tornándola un auxiliar para el éxito de la firma. Aunque en el mundo empresarial la solidaridad no puede considerase como un imperativo categórico, tampoco se trata de un ornamento vacío. Si desde el punto de vista kantiano una

[24] La concesión del Nobel de Economía de 1998 a A. Sen y la asimilación del concepto de Desarrollo Humano, representa una de las señales más visibles de este fenómeno. Otras evidencias, además de las ya discutidas en este trabajo, son el crecimiento de las redes de comercio justo, de las experiencias de un "dinero ético" generado mediante clubes de cambio, así como el actual debate sobre una economía solidaria

solidaridad interesada no tiene ningún valor moral, ésta es la forma de solidaridad posible en el mundo empresarial, una solidaridad fragmentada e instrumental (Lipovetsky). Se rehabilita aquí la finalidad real de la empresa, que si no es suscitar el bien moral siempre y en todas partes, tampoco tiene por finalidad principal el lucro, lo cual es reencuadrado en cuanto medio para alcanzar la misión empresarial: la innovación y la creación de los productos que la sociedad necesita.

En la actualidad, una gran empresa ya no puede considerarse un agente económico puro. Ya no solamente vende productos, también debe administrar su relación con lo público —su marca es su mayor valor—. La legitimidad de la empresa no está dada, necesita ser construida por medio del *marketing* de los valores (Lipovetsky).

Poner en la marca una imagen ética es una exigencia estratégica de la competitividad moderna.

> Al adoptar una postura ciudadana, las empresas se vuelven más lucrativas... La credibilidad pasa a ser una importante ventaja, un diferencial competitivo en el mundo globalizado.

Una empresa que se pretenda competitiva hoy, debe satisfacciones no únicamente a los accionistas, sino también a sus consumidores. El 76% de los consumidores en los Estados Unidos prefieren marcas y productos comprometidos con algún proyecto social (Villela, 1999). En nuestra sociedad individualista, los consumidores quieren afirmar su identidad mediante su consumo, del consumo de productos con sentido, orientado por valores [25].

> Continuación de la guerra económica por otros medios, la estrategia ética se destina a enriquecer el capital de marca (Lipovetsky, 1994: 303).

El desarrollo del mecenazgo, de "una comunicación por procuración", se justifica

> ...en un universo hipercompetitivo, donde las batallas comerciales se ganan en el terreno de la imagen, las publicidades comerciales e institucionales ya no son suficientes para afirmar la personalidad de la gran empresa (Lipovetsky).

Increíblemente, la simultánea integración competitiva en los mercados globales en un contexto de debilitamiento del fordismo, creó la necesidad de una integración social de las empresas. Esto porque se constata que los vínculos sociales sólidos entre ellas y su medio social originario no sólo resaltan diferencias fundamentales de productividad, como asimismo que el sentimiento de pertenencia a la comunidad es garante de la legitimidad de identidad para la firma. Así,

> ...por intermedio de las inversiones sociales, los círculos empresariales recuperan la sensación de pertenecer a la sociedad en sentido lato, rompiendo el aislamiento provocado por el solo lucro (Fernandes, 1995: 27).

Las acciones solidarias de las empresas motivan igualmente a sus trabajadores mediante la creación de focos de orgullo y reconocimiento social, contribuyendo a crear adherentes. No obstante, además de este objetivo instrumental, para ser creíble, la solidaridad para con el exterior exige una solidaridad dentro de la empresa. Esta solidaridad comienza por una política de negociación, participación y diálogo dentro de la empresa. En la era del postaylorismo, la acción económica eficiente requiere ahora la moralidad subjetiva de sus agentes. Se substituye el principio de la disciplina y obediencia por el de la responsabilidad. Sólo a través de una gestión participativa y ética se puede conseguir el empeño necesario de todos sus actores para que la empresa alcance la excelencia con flexibilidad y calidad (Lipovetsky).

Las prácticas de responsabilidad social son también una exigencia de una época de hegemonía del neoliberalismo (que ha llevado a los empresarios a un protagonismo mayor): si no hacen eso, las empresas pueden naufragar en el caos social. Dicho de otro modo, Keynes ya demostró que la generosidad del capitalista deriva de la constatación que la miseria es mala igualmente para los ricos.

> Gran parte del atraso económico en el mundo puede ser explicado por la falta de confianza mutua (K. Arrow).

Cuando las normas de confianza y de reciprocidad son sustituidas por la guerra de todos contra todos, el efecto sobre la sociedad es devastador.

La creciente violencia, consecuencia directa de la extrema mercantilización de la vida moderna (que al hacer del dinero la medida del ser humano, ha desmoralizado el valor de la persona humana), viene trabando el crecimiento económico de América Latina. Ésta es la constatación del Banco Mundial (1997), el cual considera a esta región la más violenta del mundo (índice de homicidios de veinte por cada cien mil habitantes). Esta violencia y criminalidad, que son agravadas por el ajuste estructural de las economías y el consecuente aumento de la exclusión social, tienen un efecto perturbador sobre las actividades económicas, puesto que además de reducir el *stok* de capital físico y humano, erosionan los recursos sociales en el combate a la violencia.

El egoísmo desmedido se agota y deja de ser útil. A no ser que consideremos como positivo el aspecto de los negocios que incluyen los servicios de segu-

[25] La orientación de los consumidores hacia productos orgánicos y solidarios (justos), no sólo abre mercados que dejan de ser alternativos y se tornan cada vez más fabulosos, sino que igualmente delimita y hasta amenaza determinados avances del gran capital, en particular en la tecnología de alimentos (caso de los transgénicos).

ridad (en Colombia, los gastos en protección y los costos directos derivados de la actividad criminal podrían ser equivalentes al 13% del PIB; en Brasil son cerca de US$28 mil millones, esto es más del 6% del PIB). La sociedad está quedando prisionera de sus *impasses*. Los Estados Unidos, que se enorgullecen de ser los más competitivos y acusan a los demás países de tener una red social muy cara, tienen casi el 3% de sus hombres en prisiones aguardando ser juzgados a un costo de treinta mil dólares por año por preso.

> Ésa es la red social allá: el Estado garantiza alimentación y vestimenta a esas personas (Rifkin, 1995: 22).

Así como A. Smith demostró, con el ejemplo de los alfileres, que la fuerza de la cooperación dentro de la fábrica es la responsable por la multiplicación fantástica de las riquezas de la nación, hoy este descubrimiento de la sinergia de la cooperación empieza a darse en un espacio económico más amplio: es el propio mercado el que requiere reglas cooperativas para funcionar, las cuales permiten que todos ganen. Sin estas reglas, los mercados competitivos terminarán autodestruyéndose (Henderson, 1995: 296).

> El único medio de escapar de las aporías del dilema del prisionero es intentar la apuesta de la duda —advierte Caillé (1998: 15)—,

posibilitando establecer relaciones mutualistas y una alianza de cooperación.

Modelos cibernéticos dinámicos con millares de lazos de *feedback* son necesarios a causa de la creciente complejidad de las organizaciones, o sea: se imponen reglas de interacción, participativas. Vamos recuperando nuestra conciencia de interdependencia para con los otros y con la naturaleza.

> El servicio comunitario —afirma Rifkin (1995: 266)— proviene de una profunda comprensión de la interconectividad de todas las cosas.

Estamos redescubriendo que los mercados son construidos socialmente y están anclados en el vínculo social, constituyendo un conjunto de acciones que se interpenetran en redes concretas de relaciones sociales y que carecen de reglas tácitas de confianza y reciprocidad para existir.

## Conclusión

Si las acciones de solidaridad no son la panacea, tampoco puede subestimárselas. En el caso brasileño, por ejemplo, dada la precariedad de la situación social, cualquier iniciativa de carácter humanitario tiene valor. Y es que a pesar del carácter compensatorio y la clara insuficiencia de estas acciones para combatir la exclusión (no pasan de residuos aún muy pequeños), ellas poseen un carácter altamente meritorio. Así, la Campaña Nacional de Combate al Hambre y a la Miseria colocó en otro plano las resistencias (de la izquierda) a los trabajos de asistencia:

> El hambre es asistencialismo para quien tiene comida. Para quien no tiene es urgente. No se puede esperar por los cambios estructurales para combatir el hambre [26].

Estamos escapando del falso dilema de los intelectuales entre "dar el pez" o "enseñar a pescar". No basta con "dar el pez" ni con "enseñar a pescar": pese a que ambas cosas son necesarias, no son suficientes para eliminar la pobreza. Es necesario saltar a la etapa de "ayudar a comprar el anzuelo": buscar el "empoderamiento" económico comunitario mediante políticas de microcréditos y del fortalecimiento de la economía solidaria.

No obstante, el gran desafío social hoy es superar el dualismo entre lo social y lo económico, de manera que podamos tener una única política y no dos (la política económica y la social).

> No se puede originar desempleo por el lado económico y originar trabajo por el lado social (Betinho).

Para esto necesitamos encontrar una estructuración social que permita una mejor división de las riquezas fantásticas que están siendo producidas con poco capital y trabajo. En términos más amplios: el dilema es gestar una mundialización solidaria, una modernidad ética, es forjar un tejido socioeconómico que reconcilie la lógica de largo plazo de lo social con la de corto plazo empresarial.

Es decir, tenemos que hallar nuevas fórmulas en las cuales la empresa ciudadana y el capital ético sean un componente importante, si bien no pueden responder por todo. Esto porque, dada la gravedad de los *impasses* que vivimos (miseria creciente en una sociedad de trabajadores sin trabajo y sin ciudadanía, catástrofes ecológicas, riesgos ampliados por los avances tecnológicos —posibilidad de una hecatombe nuclear, incertidumbre acerca de los transgénicos...), las alternativas económicas son, aunque necesarias, impotentes para la superación de los mismos, los cuales exigen una ruptura con la hegemonía de la dimensión económica sobre el conjunto de la vida social. La economía es incapaz de superarse a sí misma. La economía-casino globalizada, rodando hacia dentro del agujero negro del ciberespacio, divorciada de cualquier entendimiento del mundo real, amenaza tragarse toda la sociedad. El desafío es, por consiguiente, subordinar la economía a la sociedad, resi-

---

[26] Luiz Inácio Lula da Silva, en *Jornal do Brasil*, 5. II. 1993, pág. 6.

tuándola como instrumento al servicio de las verdaderas finalidades humanas.

La separación de lo económico de las reglas morales, se dio mediante una elaboración filosófica que elevó la riqueza a la condición de una categoría moral en sí misma: toda riqueza es buena, cuanto más riqueza, mejor. Este principio de legitimidad está dejando de ser hoy una verdad absoluta, rehabilitándose en este final de milenio la óptica de la economía embebida en las relaciones sociales [27]. El fortalecimiento de la noción de la responsabilidad empresarial y el reconocimiento de una mayor importancia del sector de Economía Social, indican de manera significativa que la economía moderna está dejando de ser pura crematística, está dejando de ser regida puramente por la lógica de la ganancia y estar interesada sólo por el cálculo de la optimización de la utilidad individual, haciéndose una realidad extremadamente ambigua. La racionalidad social y la racionalidad económica están dejando de ser antípodas que se diferencian de modo creciente, y buscan inscribirse en una única imbricación ontológica.

La afirmación de las posibilidades alternativas presentes en las nuevas configuraciones económicas no nos lleva a abdicar de la inevitable lucha por una sociedad justa, la cual presupone ir a las raíces de la injusticia y corregir las estructuras y lógicas generadoras de desigualdad. En caso contrario, estaríamos prisioneros de la trampa donde los ricos *ad aeternum* salvan (con las migajas de sus banquetes) a los pobres que habían previamente empobrecido. *La ética es justicia,* recuerda Pegoraro (1995). En un mundo extremadamente desigual, sobre la legitimidad de la riqueza pende siempre la espada de Damocles.

A pesar de todo, las metamorfosis contemporáneas nos permiten romper la camisa de fuerza de las prisiones conceptuales que sometieron la dimensión de la justicia a un imaginario bipolar (igualdad x libertad, izquierda x derecha, amigo x enemigo, cooperación x competición) [28], y que llevaran al divorcio entre las esferas de la justicia, la libertad y la solidaridad [29]. Es decir, nuestra civilización es tan esquizofrénica que redujo la fecunda tríada de la Revolución Francesa al antagonismo entre justicia y libertad, relegando la dimensión de la fraternidad a la vida privada de la caridad, restringida al ámbito de las iglesias y las mujeres.

Históricamente, la primera generación de los derechos humanos, la libertad, fue confundida con los derechos del individuo burgués, habiendo sido apropiada por el Sistema Mercado y quedando restringida al campo de la eficiencia, de la producción competitiva de la riqueza. Ya los derechos de segunda generación, que gravitan en torno del valor de la igualdad (y de la lucha por la justicia, contra el hambre, la ignorancia y la enfermedad), se impusieron especialmente a lo largo del siglo XX y fueron enunciados como papel del Sistema Estado, requiriendo, para que sean objetivados, una acción positiva de las políticas públicas.

Hoy, con la emergencia del Tercer Sistema (de la acción ciudadana, la responsabilidad social empresarial y la economía solidaria), la fuerza de la solidaridad por primera vez irrumpe institucionalmente, convergiendo con la contemporánea afirmación de la tercera generación de los derechos (los derechos difusos, transfronterizos, a la calidad de vida de la humanidad; a la solidaridad con las futuras generaciones, con el planeta y con las demás formas de vida). La solidaridad deja el plano subjetivo e interpersonal y se alza, políticamente, como una nueva racionalidad diferenciada de la razón cartesiano-económica moderna, interactuando y reestructurando el espacio público y el mercado, evitando así una perspectiva de dualización social y rompiendo con la estúpida dicotomización entre la igualdad y la libertad. Pero la solidaridad en este momento es campo de disputa entre los diversos actores [30], y la resultante puede quedarse apenas en el discurso y en las buenas intenciones, llevando a una sociedad de libertad (para pocos), desigualdad (cada vez mayor) y un gran simulacro de solidaridad.

Los intentos, en estos últimos dos siglos, de construir la sociedad sólo en torno de la justicia o de la libertad se degeneraron [31]. A nosotros, los pueblos de la periferia en general, que sin haber vivido nuestra Revolución Francesa ya tuvimos una imitación de revolución industrial, nos cabe auscultar el búho de Minerva y aprender de estas lecciones de la historia. Al parecer, para el nuevo milenio nos resta recorrer el camino de la solidaridad, sin renunciar a las otras dos dimensiones. Tal vez sea la solidaridad la que permita suturar en imprescindible amalgama a ambas. En el marco de heterogeneidad de las relaciones sociales, estamos constatando la emergencia de una base productiva poseída por una racionalidad sincrética, la cual permite construir una sociedad justa conjugando las tres virtudes básicas, todas complementarias, pues son insuficientes en sí mismas.

---

[27] Lo que se evidencia en la recuperación cada vez mayor de la obra de K. Polanyi.

[28] Esta otra visión paradigmática la podemos percibir en la siguiente afirmación de Boaventura Santos: "Las personas y los grupos sociales tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia los inferioriza, y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza".

[29] Lo que provocó los mayores absurdos, retratados por Eduardo Galeano de la siguiente forma: "El Oeste ha sacrificado la justicia en nombre de la libertad en el altar de la divina productividad. El Este ha sacrificado la libertad, en nombre de la justicia y en el mismo altar. El Sur se pregunta si tal dios merece el sacrificio de nuestras vidas".

[30] Además del ya mencionado Programa Comunidad Solidaria, del gobierno federal, tenemos innumerables iniciativas que se presentan con este rótulo, como las vinculadas a la CUT: además de dirigir el programa Tierra Solidaria, ella está constituyendo una Agencia de Economía Solidaria.

[31] Lo que fue anticipado por Bakunin en una frase célebre: "Libertad sin socialismo es privilegio, es injusticia. Socialismo sin libertad es esclavitud, brutalidad".

Este cambio en el comportamiento empresarial es parte de las *grandes transformaciones* tecnológicas, culturales y organizacionales que engendran la situación de transición (de crepúsculo) que vivimos, señalizando una verdadera mutación civilizadora. Sin embargo, para asimilar esto y ampliar las posibilidades que se abren, tenemos que mirar desde otro punto de vista para poder distinguir en el mundo que muere los embriones de otros mundos posibles (Gorz, 1998: 36)

Para que la política sea el arte de lo posible, es menester que busquemos lograr lo imposible. Con la quiebra de la bipolaridad, nos topamos con problemas comunes que se imponen sobre las viejas ideologías, como el enfrentamiento de la pobreza, la amenaza de la carrera armamentista y la crisis ecológica. Un mundo que se revela pequeño y frágil, requiere alianzas con base en valores comunes capaces de articular una civilización solidaria para el siglo XXI.

## Bibliografía


Arruda, Marcos. *Globalização e sociedade civil.* Disponible en Internet: www.alternex.com.br/~pacs (1996)

Arruda Filho, Norman. "A responsabilidade social das empresas", en *Gazeta Mercantil*, 28. X. 1999.

Business Council for Sustainable Development. *Mudando o rumo.* Rio de Janeiro, Fundaçao Getúlio Vargas, 1992.

Biondi, Aloysio. *O Brasil privatizado.* São Paulo, Fundaçao Perseu Abramo, 1999.

Borón, Atílio. "A sociedade civil depois do dilúvio neoliberal", en Gentili, P. (org.). *Pós-neoliberalismo.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

Buarque, Cristovam. "A descoberta do público", en *O Estado*, 07. VII. 1993.

Caillé, Alain. "Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (38), 1998.

Chaves, Rafael. "Economía política de la economía social. Una revisión de la literatura económica reciente", en *CIRIEC, Revista de Debate sobre Economía Pública, Social y Cooperativa* No. 35 (abril, 1997).

Defourny J.-Monzón Campos (dirs.). *Economía social. Entre economía capitalista y economía pública.* Valencia, CIRIEC-España Editorial, 1992.

Díaz, Carlos. *Vocabulario de formación social.* Valencia, EDIM, 1995.

Dowbor, Ladislau. *Capitalismo: outras dinâmicas, novos conceitos.* Mimeo, 1999.

Drucker, Peter. *Administração de organizações sem fins lucrativos.* São Paulo, Pioneira, 1995.

Gohn, Maria G. *Cultura política, mídia e o novo associativismo no Terceiro Setor.* 9° Congresso Brasileiro de Sociologia, Porto Alegre, 1999.

Fernandes, Rubem C. *Privado porém publico.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

Fernandes, Rubem C. "Elos de uma cidadania planetária", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1995.

Fernandes, Rubem C. "O que é o Terceiro Setor?", en Ioschpe, E. (org.). *3° Setor: desenvolvimento social sustentado.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

Giddens, Antony. "Admirável mundo novo: o novo contexto da política", en Gentili, P. (org.). *Pós-neoliberalismo.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

Gorz, André. *Miserias del presente, riqueza de lo posible.* Buenos Aires, Paidós, 1998.

Johns Hopkins University: www.jhu.edu

Landin, Leilah. *Para além do Mercado e do Estado? Filantropia e cidadania no Brasil.* Rio de Janeiro, ISER, 1993.

Lipovetsky, Giles. *O crepúsculo do dever.* Lisboa, Dom Quixote, 1994.

Henderson, Hazel. *Construindo um mundo onde todos ganhem.* São Paulo, Cultrix, 1995.

Lévy, Pierre. *As tecnologias da inteligência.* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado (MARE). *Organizações sociais.* Brasília, Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, 1997 (Cadernos MARE da Reforma do Estado, vol. 2).

MUCAP (Movimento Unificado contra a Privatização). *Proposta unificada de empresa pública.* Florianópolis, mimeo, 1998.

Osborne, David-Ted Gaebler. *Reinventando o governo.* Brasília, MH Comunicação, 1995.

Pegoraro, Olinto. *Ética é justiça.* Petrópolis, Vozes, 1995.

PNUD. *Relatório do desenvolvimento humano 1999.* Lisboa, Trinova, 1999.

Putnam, Robert. *Comunidade e democracia.* Rio de Janeiro, Fundaçao Getúlio Vargas, 1996.

Rifkin, Rifkin. *Fim dos empregos.* São Paulo, Makron Books, 1995.

Salamon, Lester. "Estratégias para o fortalecimento do Terceiro Setor", en Ioschpe, E. (org.). *3° Setor: desenvolvimento social sustentado.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

Salamon, Lester. "A emergência do terceiro setor — uma revolução associativa global", en *Revista de Administração* (USP), 33 (1), 1998b.

Soros, George. *A crise do capitalismo.* Rio de Janeiro, Campus, 1998b.

Sucupira, João. *A responsabilidade social das empresas.* Disponible en Internet: www.ibase.org.br

Swift, Jonathan. *Modesta proposta para evitar que as crianças da Irlanda sejam um fardo para os seus pais ou para o seu país.* Porto Alegre, Paraula, 1993.

Tendler, Judith. *Bom governo nos trópicos.* Rio de Janeiro, Revan, 1998.

Vários. *A opção brasileira.* Rio de Janeiro, Contraponto, 1998.

Walker, Andrew. *A skyful of freedom. 60 years of the BBC word service.* London, Broadside Books, 1992.

Wilheim, Ana-Ferrarezi, Elisabete. *Iniciativas empresariais e projetos sociais sem fins lucrativos.* São Paulo, ABONG, 1995 (Caderno No. 11). ■

# *DE LA RUEDA Y EL FRENO.* EL CAMINO HACIA LA DEMOCRACIA EN GEORG LUKÁCS Y ROSA LUXEMBURG

*Joaquín Herrera Flores* *

Recientemente, Marta Harnecker nos ha recordado lo siguiente:

> .. el surgimiento de una fuerza social antisistémica es lo que más temen las clases dominantes, de ahí su concepción estrecha de la política como una lucha por conquistar espacios de poder en los aparatos jurídico-políticos institucionales [1].

De qué forma haya de ser esa fuerza social, ha constituido gran parte del debate dentro del marxismo casi desde sus orígenes. El hecho de que *El capital* se interrumpa en el momento mismo en que Marx iba a tratar el tema de las clases, provocó esa indeterminación organizativa que tantas polémicas ha propiciado en todo lo que llevamos de historia de la izquierda contemporánea [2]. Partir de la organización como un a priori, como una premisa, de la toma de conciencia, o como un resultado, una consecuencia de la acción social, constituye la base desde la que reflexionar sobre la democracia y sobre gran parte de la grandiosa tradición del marxismo. Hemos elegido las figuras de Rosa Luxemburg y de Georg Lukács ya que ambos, tanto en su obra como en su militancia, reflexionaron y se entregaron en cuerpo y alma a la construcción de esa fuerza social antisistémica, aunque, como veremos, cada uno lo hiciera tomando partido por una forma u otra de organización y estrategia, es decir por una forma u otra de democracia. Partimos de la base de que tanto Rosa Luxemburg como Georg Lukács, constituyen hitos en la lucha por una verdadera democracia; pero el "campo ideológico" en el que ambos se situaron a veces llega a separar sus planteamientos de un modo radical [3]. El objetivo de estas páginas reside en la convicción de que la lucha socialista por la democracia debe partir del abandono de la dialéctica que pospone *sine die* la realización de la síntesis y optar por una estrategia teórica y práctica según la cual los conceptos de comunismo y socialismo no se consideren como metas a conseguir en el futuro incierto de la evolución necesaria de la *idea*, sino como *medios* utilizables en el presente para poder construir una democracia real [4]. Por esta razón, tomaremos partido por las ideas de Rosa acerca de la organización como resultado de la praxis, y seremos críticos con las tesis de Lukács acerca de la organización como premisa de la acción.

Nuestro objetivo no reside, pues, en realizar un análisis descriptivo de la obra de estos autores, sino más bien en resaltar las virtualidades y deficiencias de uno y otro en ese camino tan arduo y lleno de constantes equívocos que relaciona el socialismo con

* Presidente de la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

[1] Marta Harnecker, *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*. Madrid, Siglo XXI editores, 1999, pág. 302.

[2] G. Lukács, "La conciencia de clase", en *Historia y conciencia de clase*. Barcelona, Grijalbo, 1978, págs. 49ss.

[3] Para la noción de "campo ideológico" y sus influencias en el pensamiento y la acción políticas, ver Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. México D. F., Siglo XXI, 1981, pág. 56.

[4] Ver en este sentido el texto de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1999. Para una visión "proyectual", no meramente dialéctica del marxismo, ver Michael Hardt, "La constitución de la ontología: Negri entre los filósofos", en *Anthropos* No. 144 (Mayo, 1993).

la democracia. Además, en un sentido puramente teórico, partimos de la base de que las obras de Rosa Luxemburg y de Georg Lukács tienen un valor muy distinto y, como hemos dicho, están situadas en campos ideológicos diferenciados.

Rosa Luxemburg es autora de una obra realizada al calor de las circunstancias concretas; es una obra militante que se va desarrollando en función de las polémicas políticas en las que estuvo personalmente comprometida. Puede decirse, sin embargo, que aun cuando la mayoría de sus textos fueran realizados sin un claro afán sistemático, Rosa mantuvo una coherencia total entre sus ideas y su vida. Por el contrario, Lukács es el autor de una de las obras más vastas, más profundas y, asimismo, más contradictorias del siglo XX. Si Rosa muere asesinada a principios de 1919, por aquellas fechas Lukacs se estaba convirtiendo al marxismo y redactando una de las obras fundamentales de nuestra tradición: *Historia y conciencia de clase*. A partir de ahí, y sin olvidar todo lo que había escrito durante la década anterior, Lukács nos dejó una obra que cubre los primeros dos tercios del siglo XX hasta 1971, año de su muerte y año de su última publicación. Conocer en su globalidad la obra de Lukács, supone recorrer las peripecias de nuestro siglo, tanto en sus aspectos culturales como en sus aspectos políticos. Lukács nos legó una obra ingente, difícilmente abarcable para una sola persona. Una obra que comenzó, siguiendo la estela de Rosa, justificando y legitimando lo que se dio en llamar *los asaltos al cielo*, la creencia en el poder de las masas, y que fue asumiendo poco a poco la conciencia del fracaso de estos asaltos celestes para irse afirmando en un pragmatismo, que, por lo menos, lo salvó de un final más trágico que el sufrido por Rosa Luxemburg. Lukács participó activamente en uno de esos Asaltos al Cielo, me refiero a la Revolución Húngara de 1956, una revolución que en el plazo de una semana pudo construir las bases de un orden socialista radical [5] y que acabó, como les ha ocurrido a todos esos asaltos celestes (que han sido pocos, pero muy refulgentes a lo largo de nuestra historia), en el fracaso inducido por órdenes de, quizá menos refulgencia, pero sí de mayor fuerza y brutalidad [6].

Nietzsche, en *El viajero y su sombra*, publicado como segunda parte de su texto *Humano, demasiado humano*, tiene uno de esos aforismos que son capaces de describir no sólo el mundo que nos rodea sino nuestro propio e interior mundo. Dice Nietzsche:

> La rueda y el freno tienen deberes diferentes, pero también tienen uno parecido: el de hacerse mutuamente daño.

La rueda: el dinamismo, lo histórico; y el freno: lo estático, el horror al cambio, la negación de la historia con minúscula en nombre de alguna Historia, con mayúscula, elevada a dogma. En esa tensión se sitúa lo mejor del materialismo histórico, para nosotros representado por el ejemplo y la coherencia de Rosa. Como muy bien interpretó Merleau-Ponty, el marxismo se fundamentaba en la idea de que la historia tiene dos polos, por un lado, aparece la audacia, la preponderancia del futuro, la voluntad de hacer la humanidad, *la rueda*; pero, por el otro, surge la prudencia, la preponderancia del pasado, el espíritu de conservación, el respeto a las "leyes eternas" de la sociedad, *el freno* [7]. Estamos ante lo que Rosa llamaba "el alma del materialismo histórico" [8], o lo que es lo mismo, el corazón de toda práctica revolucionaria y democrática desde la que superar el mero pragmatismo, aquella reducción de la política a mero debate jurídico de la que nos advierte Harnecker, y aceptar la tentativa dramática de mantener unidos *lo que es* y *lo que debe ser* [9].

En Lukács, en Rosa y en la mayor parte del pensamiento socialista, la dialéctica entre la rueda y el freno, entre la potenciación del dinamismo de la praxis y su contención debido a lo que se daba en llamar "condiciones objetivas", ha causado mucho daño, primero, a la capacidad de experimentar nuevas formas, y, segundo, a confundir los medios con los fines; la conquista del socialismo no debe ser entendida como la meta última a conseguir, ni por la lucha obrera, ni por las vías de la democracia formal. El socialismo no es más que el medio, el instrumento, la técnica que ejercida día a día como "poder constituyente" puede confluir en la realización del ideal democrático de autonomía individual y comunitaria [10]. Debemos volver a ser audaces y plantear nuevas hipótesis, pues sólo la hipó-

---

[5] Ver Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid, Tecnos, 1989, y toda la bibliografía allí expuesta en relación a la revolución húngara de 1956. Ver especialmente el capítulo 1.

[6] Consideramos una necesidad histórica reexaminar otro conjunto de "asaltos al cielo" llevados a cabo a finales de los años sesenta en América Latina. Sería introducir aire fresco en esta época de oscuridad neoliberal y post-moderna, tomar conciencia de los esfuerzos por crear un poder popular real en Perú, Bolivia y Panamá de la mano de Velasco Alvarado, Torrijos y Torres. Un breve acercamiento al tema se encuentra en Marta Harnecker, *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, *op. cit.*, págs. 31ss. El caso de Allende requeriría un tratamiento aparte. Véase Jorge Arrate, *La fuerza democrática de la idea socialista*. Santiago de Chile, Ed. Del Ornitorrinco, 1985 (citado en Harnecker, *op. cit.*, pág. 37); ver asimismo, Kenneth Medhurst (ed.), *Allende's Chile*. London, Hart-Davis MacGibbon, 1972, y Julio Faúndez, *Marxism and Democracy in Chile. From 1932 to the fall of Allende*. London, Yale University Press-New Haven, 1988.

[7] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1947, pág. 195.

[8] D. Howard, "Theorie, Theoritiker und revolutionäre Praxis", en C. Pozzoli (ed.), *Rosa Lusemburg oder die Bestimmung des Sozialismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pág. 125. Según el autor, en la obra de Rosa esas dos tendencias que apuntamos aquí se entrecruzan en una apreciación de la teoría como algo que surge del presente de la acción, pero que al instante lo trascienden en un sentido utópico, dinámico, histórico, proyectual (ver nota 4).

[9] Isabel María Loureiro, *Rosa Luxemburg. Os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo, Editora UNESP, 1995, pág. 190.

[10] Ver Antonio Negri, *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, Ed. Libertarias-Prodhufi, 1994, especialmente págs. 17-31 y 369ss.

tesis, o como decía Nietzsche, la continua experimentación, es lo que nos da la clave para entender y para criticar nuestro presente. Y es en esta dialéctica donde únicamente podremos comprender la obra de estos grandes artífices de la conciencia de la izquierda contemporánea.

Estas páginas tienen aparentemente un objeto muy reducido: las relaciones entre Lukács y Rosa Luxemburgo no "parece" que den para mucho. Las relaciones entre estos dos fundadores de lo que se puede llamar el "marxismo occidental" fueron escasas y, lo que es más importante decir desde el principio, tremendamente contradictorias. Cuando Lukács iniciaba sus reflexiones filosóficas, dentro del espiritualismo propio de principios de siglo con *El alma y sus formas* (obra bellísima y que, como veremos más adelante, tuvo una importancia decisiva en todo el pensamiento de Lukács), ya Rosa estaba luchando por la revolución social, implicada en acciones contra el militarismo [11] y contra las derivaciones socialdemócratas de muchos de sus compañeros, sufriendo cárcel, y al final siendo asesinada por seguir manteniendo la confianza en el papel revolucionario de las masas [12].

La vida y la obra de Lukács siguieron por otros derroteros: aun compartiendo la idea fundamental de Rosa acerca de la necesaria toma de conciencia de las masas como presupuesto de la acción revolucionaria, la aceptación, por parte de Lukács, del leninismo y su concepción del Partido como vanguardia, le permitió, a excepción de algunas épocas en las que estuvo retenido y coartado en su libertad de expresión como intelectual, poder navegar, durante más de cincuenta años, a través de las tormentas que asolaron la historia del socialismo durante todo el siglo XX.

A excepción de algunas citas desperdigadas por la inmensa obra lukacsiana, sólo podemos encontrar unas breves páginas *expresamente* dedicadas a Rosa y dichas páginas están atravesadas por la mayor de las contradicciones. El "Prefacio" a la obra de Rosa, *Huelga de masas, partidos y sindicatos* y los ensayos *Rosa Luxemburg como marxista* (redactado en enero de 1921) y *Observaciones críticas acerca de la obra "Crítica de la Revolución Rusa"* de Rosa (redactado un año después del anterior, en enero de 1922, y en el que se expresan opiniones totalmente contrarias sobre Rosa que las expuestas en los dos anteriores). Estos ensayos componen un conjunto de unas pocas decenas de páginas que parecen perderse en la magna obra que Lukács fue desarrollando a lo largo de los dos tercios de nuestro siglo.

Sin embargo, podemos afirmar que los planteamientos teóricos y políticos de Rosa estuvieron presentes, podríamos decir, "latentes" en la mente de Lukács hasta su muerte. Como iremos viendo, Lukács fue un teórico preocupado por la forma que el artista o, en su caso, el político, podían crear para dar sentido a la materia informe y dispersa de la realidad. El gran artista, para Lukács, era el que inauguraba una forma nueva de ver y actuar en el mundo: de ahí la importancia otorgada a un Thomas Mann, a un Cervantes o a un Lenin. Grandes revolucionarios de la forma. Grandes dadores de sentido. No obstante, el contexto revolucionario en el que fue acercándose al marxismo y el periodo posterior de estabilización del socialismo en un solo país, determinaron que Lukács diera bandazos desde posiciones políticas subjetivistas y autonomistas —papel de las masas en la revolución— hacia la aceptación, siempre crítica y matizada, pero aceptación a fin de cuentas, del stalinismo como consolidación de las conquistas de la revolución. Es en este peregrinaje cargado de alforjas creativas y, al mismo tiempo, de aceptación pasiva de la realidad del socialismo en un solo país, donde hay que situar la obra entera de Lukács. Aunque nadie podrá negar que en el fondo, Lukács siempre tuvo presente la coherencia de Rosa, su lucha por la transformación profunda del ser social, su fuego revolucionario y su entrega al ideal de construcción de un espacio público proletario al que nuestro autor, de un modo u otro, siempre estuvo ligado. En Rosa, la imagen predominante fue siempre la rueda [13]. En Lukács, alternó

[11] Para Rosa, el voto unánime para los créditos de guerra significó el desmoronamiento definitivo de la socialdemocracia alemana y el fin del optimismo de la pre-guerra, véase G. Badia, *Rosa Luxemburg, Journaliste, Polémiste, Révolutionnaire*. Paris, Editions Sociales, 1975, pág. 221. Rosa arremetió desde la cárcel, donde sufría pena por sus opiniones, contra la socialdemocracia y el mismo proletariado, con un texto publicado en Suiza un año después de su encarcelamiento *(La crisis de la socialdemocracia)*; aunque en esas mismas páginas su voluntad de cambio y transformación le indujera a afirmar lo siguiente: a pesar de la debilidad demostrada ante la guerra, el proletariado se recuperará *(muss und wird das internationale Proletariat sich aufraffen)*. Ver VV. AA., *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação*. São Paulo, UNESP-FAPESP, 1991.

[12] Rosa, tras su crítica a la bolchevización de los partidos comunistas, fue acusada de espontaneísmo y de subjetivismo. "Luxemburguismo" y "trotskysmo" eran los dos calificativos usados contra toda posición que no aceptase los postulados leninistas. ¿Qué mayor subjetivismo que afirmar que la dialéctica materialista se basa en concebir la mediación entre el ser social y la conciencia como una labor del Partido? Situarse, como hizo Rosa, en una interpretación de la dialéctica hegeliana que tiende a abrir hacia abajo, hacia las experiencias reales de las masas y de los individuos, las ideas, los programas y las directrices organizativas, es situarse en un plano anti-idealista y anti-subjetivista. Es acercarse a los hechos concretos desde una perspectiva colectiva y emancipadora que niega todo elitismo o aristocratismo obrero. No hay en Rosa una racionalidad de la historia previa a la acción humana, como si de un plan previamente trazado se tratase; hay, más bien, una posición política de análisis y transformación. Creemos que toda crítica de espontaneísmo o subjetivismo son radicalmente injustas con un tipo de pensamiento situado y contextualizado en y para la realidad social. Cf., Isabel Maria Loureiro, "A consciência de classe em Rosa Luxemburg", en VV. AA., *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação, op. cit.*, pág. 124. Por estas razones, podemos criticar las tesis de Perry Anderson en su distinción entre un "marxismo occidental", luxemburguista, basado en la conciencia del fracaso de las masas y dedicado únicamente a cuestiones teóricas o culturales, y un "marxismo oriental" sustentado en la vinculación absoluta con las masas. Véase Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*. Paris, Maspero, 1977.

[13] Se pueden situar la obra y la práctica de Rosa Luxemburg como una alternativa al revolucionarismo elitista de Lenin y al revolucionarismo estrictamente parlamentario de Kautsky. Una

entre la rueda y el freno [14]. De ahí la tragedia de un autor que murió escribiendo correcciones a su propia obra, siempre descontento, siempre mirando de reojo a la reacción oficial, siempre anteponiendo la obra, la forma, a la entrega vital. Personaje contradictorio, genial, Lukács abre y cierra puertas; las abre cuando condiciona sus tesis intelectualistas al fuego autonomista y directo de Rosa, las cierra cuando el contexto del fracaso lo induce a no ver más camino de mediación que el del Partido. En ese sentido, el objetivo de estas páginas se centrará en mostrar cómo en Rosa y en Lukács están contenidas las antinomias y las grandezas del pensamiento marxista sobre la democracia: lugar de encuentro de esa ambigüedad ontológica, que hemos simbolizado aquí con la imagen de la rueda y el freno, y que recorre toda la acción social.

Las páginas que siguen tienen la siguiente estructura: primero intentaré mostrar lo que Rosa influyó sobre Lukács. En un segundo momento, vamos a analizar las críticas que éste le dirige y las causas de las mismas. En tercer lugar, vamos a entresacar de Lukács lo que puede ser decisivo para la democracia (esto es, lo que Lukács tiene de rueda y no de freno) y, en último lugar, intentaré sacar algunas consecuencias para la concepción contemporánea de la democracia siguiendo el rastro de nuestra mejor tradición.

I. En el "Prefacio" a la obra *Huelga de masas, partidos y sindicatos*, redactado durante el año 1921, Lukács se sitúa decididamente al lado de Rosa y frente a las corrientes socialdemócratas que, encabezadas por Otto Bauer, Hilferding [15] y, de manera más matizada, por Kautsky, afirmaban la imposibilidad de transformar el capitalismo en su globalidad y, por consiguiente, la necesidad de ir adaptándose poco a poco a la marcha de la historia. Esto significaba, siempre según Lukács, que para el oportunismo socialdemócrata, los acontecimientos no debían entenderse desde el punto de vista de los intereses generales de la clase obrera, no existían tales intereses, sólo eran relevantes los intereses particulares reflejados en la profesión o en la posición ocupada en la fábrica. Tanto unos, los burgueses, como los proletarios, dirigían su acción a través del puro oportunismo adaptativo a las circunstancias [16].

Lukács afirmó en ese "Prefacio" que Rosa Luxemburgo trabó la más ardua tarea de su vida contra ese oportunismo pequeño-burgués, y lo hizo del modo en que un revolucionario debe realizar su obra: en la teoría y en la práctica. Rosa fue la primera, de acuerdo con Lukács, en percibir y desarrollar tres grandes intuiciones de Marx. Primero, la categoría metodológica de "totalidad"; segundo, la propuesta de una ética basada en la acción social y la unidad entre Teoría y Práctica; y, tercero, el carácter imperialista del capitalismo [17].

Comencemos por la apuesta metodológica. En el ensayo *Rosa Luxemburg como marxista*, Lukács comenzaba con estas palabras:

> Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.

Efectivamente, Marx en su texto *La miseria de la Filosofía* nos decía que los economistas nos explican cómo se produce en las circunstancias y relaciones dadas; lo que no nos explican es cómo se producen esas condiciones y relaciones mismas, o sea, el movimiento histórico que les da nacimiento. El mismo Nietzsche ya nos recordaba, casi al mismo tiempo que Marx, que "la carencia de sentido histórico es el error hereditario de los filósofos", de manera que no han podido entender ni aceptar que

> ...todo ha llegado a ser, (que) no existe ningún hecho eterno, así como no existen verdades absolutas [18].

Rosa Luxemburgo supo llevar a la práctica el método y el planteamiento que el jovèn Marx expuso en su primera obra sistemática. Y eso en un contexto teórico complicado en cuanto aún no se conocían en su totalidad [19] las llamadas obras humanistas de Marx: ni los *Manuscritos*, ni la *Ideología alemana* estaban completos en las manos de Rosa o Lukács. Sin embargo, esto no le impide a Lukács captar la esencia del marxismo desde, podemos decir, las anteojeras de Rosa. Afirma Lukács,

> ...del mismo modo que en este libro se analizan las condiciones históricas que han dado posibilidad y vigencia a la economía de Ricardo, así también se aplica en el libro de Rosa Luxemburgo el mismo

---

alternativa que, en palabras de Iring Fetscher, se podría denominar como "revolucionarismo democrático", ya que fue la primera en reflexionar sobre la necesidad de introducir la subjetividad en el marxismo sin dejar de relacionarlo con la esfera económica. Ver Iring Fetscher, *Der Marxismus*. München, Piper, 1967, pág. 648. Cf. asimismo el interesante trabajo de Wolfgang Leo Maar, "Lukács e Rosa Luxemburg", en VV. AA., *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação*, *op. cit.*, págs. 105ss.

[14] De ahí el uso que hizo Thomas Mann de la figura de Lukács en *La montaña mágica*, donde aparece bajo la figura del ambiguo personaje Naphta.

[15] Es curioso resaltar que Rosa sustituyó a Rudolf Hilferding en las clases de economía para los cuadros del Partido Socialdemócrata Alemán, y que de esta experiencia surgió uno de los textos más sistemáticos de nuestra autora *La acumulación del capital* (publicado en castellano por la editorial Pasado y Presente, Córdoba, 1975), concebido al principio como un mero conjunto de apuntes para un manual de economía política para legos en la materia.

[16] VV. AA., *Rosa Luxemburg aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1986.

[17] Lukács no se cansó de repetir que para él las dos obras fundamentales del post-marxismo eran, por un lado, *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin, y *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburg.

[18] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, 2.

[19] Véase Kevin Anderson, "Féministe et révolutionnaire", en VV. AA., *Rosa Luxemburg aujourd'hui*, *op. cit.*, pág. 109.

método a las fragmentarias investigaciones de los volúmenes II y III del *Capital*

que dieron fundamento a las posiciones socialdemócratas que no aceptaban ver el capitalismo como una totalidad concreta que contamina el conjunto de partes de que se compone, sino como un conjunto de elementos descontextualizados, cada uno con su principio de desarrollo y especialización. Para el método dialéctico, centrado en la categoría de totalidad, todo gira siempre en torno del mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. El punto de vista de la totalidad fue el que acabó siendo abandonado por las posiciones reformistas. Véase el caso de la famosa frase de Bernstein, para el que lo importante no eran los fines a perseguir sino el camino que estamos recorriendo. En esa perspectiva se cae en un dualismo que afecta a una visión global de la acción humana y una concepción estrecha de la historia. Sólo si mantenemos en la teoría y en la práctica la conciencia del fin a perseguir, es como podemos comprender el carácter histórico, y no fatalista, del capitalismo. El punto de vista de la totalidad nos pone en evidencia la estrecha relación que se da entre los aspectos subjetivos de la política (la valorización de la subjetividad, la formación y transformación del sujeto social), y el plano material de las condiciones económicas concretas [20]. En Rosa Luxemburg siempre se encuentra el marco de una teoría de la revolución proletaria donde permanecen unidos los aspectos económicos, políticos e ideológicos; es decir, una concepción de la realidad como "totalidad viva", contraria a cualquier determinación mecánica de un aspecto sobre otro. Por eso, concluye Lukács, comentando textos de Rosa,

> ...los problemas ideológicos y económicos pierden su recíproca extrañeza y fluyen los unos en los otros.

Fragmentación frente a totalidad, extrañamiento y especialización, frente a una visión global de la realidad del capitalismo. En definitiva, reificación, o sea, entendimiento de la realidad como si fuera una cosa inmodificable, frente a un método histórico que destaca los orígenes y las consecuencias de las relaciones sociales. La crítica del formalismo y la economía política del formalismo (ambas tareas desarrolladas en las posteriores obras de Toni Negri [21]) son necesarias para romper la dinámica de la ciencia burguesa que tiende a presentar los objetos, los fenómenos y los acontecimientos al margen de las relaciones sociales que están en su base. Hay una ciencia burguesa, o, si se quiere, un punto de vista burgués sobre la ciencia, que es fragmentario, superespecializado y descontextualizado; y existe una perspectiva revolucionaria, que adapta metódicamente la reflexión científica a la totalidad del fenómeno social y parte de una crítica radical a todos los procesos de reificación y fragmentación con los que se intentan ocultar las relaciones sociales que están en la base de cualquier tipo de reflexión. Y todo esto aparece, como bien destaca Lukács, en el planteamiento teórico de Rosa Luxemburgo.

Ahora bien, no basta con revolucionar el método. Ese giro holístico tiene también que extenderse sobre el sujeto que investiga.

> El punto de vista de la totalidad —argumenta Lukács— no determina sólo el objeto, sino también al sujeto del conocimiento.

La perspectiva burguesa de la ciencia parte siempre de un sujeto individual que observa los fenómenos desde fuera. Con ello reniega de toda perspectiva global asumiendo

> ...en la mayoría de los casos sólo elementos fragmentarios, hechos sin conexión o leyes regionales abstractas.

Cuando en la XI Tesis sobre Feuerbach, Marx anteponía la transformación de la realidad a la reflexión sobre la misma, no estaba ni separando ni despreciando la Teoría, sino condicionándola a su relación con la práctica. Tal y como afirmó Rosa, la teoría tiene que incluirse necesariamente en el proceso práctico de transformación al estilo de una "suma ideal" entre exigencias teóricas y exigencias puestas por los problemas y las luchas del día a día. En el pensamiento de Rosa y, por supuesto, en el del primer Lukács, se da una circularidad entre conciencia y acción: la conciencia, la teoría, se crea en la lucha y, a su vez, esa lucha es producida por la conciencia. Entre Teoría y Práctica no puede haber hiatos insalvables. Por esa razón, Rosa Luxemburg siempre insistió en lo que ella denominaba la *imposición interior*, el proceso de autoeducación obrera, frente a la *imposición exterior*, como instancia externa de creación de conciencia. El camino (la práctica en el presente) no es nada sin el fin (la teoría en la historia). En la medida en que el sujeto adquiere experiencia del mundo (camino), incorpora ese mundo como saber (teoría), volviéndose con ello más capaz de interactuar con él. Por ello, la conciencia, mejor aún, la toma de conciencia, es ya revolución, es decir, posibilidad de ir creando nuevas formas de sociabilidad y nuevos espacios de acción y reflexión política.

Rosa nunca abandonó la teoría a la mera especulación. A medida que reflexionaba sobre la realidad del capitalismo de su tiempo, iba proponiendo las medidas a seguir para superar ese sistema depredador y las teorías que, dentro del debate socialista, tendían, de un modo u otro, a legitimarlo. Para ella, el debate se situaba sobre todo contra las tendencias "oportunistas" de la socialdemocracia. En su afán por

---

[20] Véase G. Lukács, "Was bedeutet revolutionaeres Handeln?", en *Taktik und Ethik*. Luchterhand, 1975, págs. 100ss.

[21] A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*. Padua, Cedam, 1962; del mismo autor, *La Forma-Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*. Milan, Feltrinelli, 1977.

separar la teoría de la praxis y la actividad política de las propuestas revolucionarias del sector luxemburguista, la socialdemocracia condicionaba la revolución a dos cuestiones previas, *de nuevo el freno a la rueda:* por un lado, un desarrollo organizativo aceptable del movimiento obrero y, por otro, la consecución de una mayoría de la población para justificar y fundamentar las tesis revolucionarias. Sin una cuidada organización y sin esas mayorías, sólo queda la lucha por conseguir ventajas salariales y jurídicas.

Sin embargo, Rosa, llevando a su extremo la frase de Marx en el *Manifiesto comunista*, según la cual el proletariado se organiza como clase en la misma revolución, se dedicó a mostrar que el problema organizativo, esto es, el del Partido de masas y el problema de las mayorías, o lo que es lo mismo, el de la Democracia Parlamentaria, no son cuestiones a resolver antes de la práctica social [22]. Es esta misma práctica social la que va creando las condiciones, prácticas y teóricas, para la tarea organizativa y para la lucha electoral. Destaca Lukács que para Rosa Luxemburgo la teoría sólo era considerada válida en la medida en que mostrase nuevas vías para la acción social, es decir, para el descubrimiento de medios de lucha positivos. La madurez de un movimiento no radica en su pureza organizativa o en su legitimación electoral, sino en su capacidad para irse creando y consolidando en la misma acción social, en el desarrollo de la propia tarea revolucionaria o, en palabras de Toni Negri, en el poder constituyente [23].

Y aquí nos encontramos con el dilema, podríamos decir, casi ético que se expande por todo el pensamiento de nuestra autora. Si el sujeto del conocimiento se halla condicionado por la práctica y no puede haber práctica sin teoría, ¿qué papel le corresponde a la vanguardia? Y Rosa contesta: "Esperar, ilustrar y agitar". Esperar porque, ante esa vinculación, no se puede forzar el curso de la historia. Ilustrar y agitar, porque se debe forzar el curso de la historia [24]. No puede haber un sujeto de conocimiento al margen de este dilema. Ya veremos más adelante cómo solucionan ambos, Lukács y Rosa, esta cuestión.

Nos falta aún por determinar la tercera intuición marxiana que Rosa exploró en la segunda década del siglo XX, esto es, la tendencia del capitalismo hacia el imperialismo [25]. O lo que es lo mismo, la tendencia a expandir los mercados dadas las limitadas capacidades de consumo de las masas empobrecidas y las ilimitadas necesidades de crecimiento del capital. Esta idea, desarrollada en la obra de Rosa de 1913, y titulada *La acumulación del capital*, condujo a nuestra autora a predecir la lucha entre las grandes corporaciones que poco a poco irían conquistando todos los rincones de nuestro mundo. Esa lucha, esa competitividad a muerte por la conquista de mercados, haya su fundamento en la continua necesidad capitalista por aumentar y crecer. Hablamos de la tendencia imperialista del capitalismo que hoy en día llamamos "globalización" y que ha recibido diferentes rótulos a lo largo de la historia del sistema de producción. Conocer la estructura básica de esta "tendencia" fue uno de los "leit motivs" que indujeron a Marx a escribir el segundo volumen de *El capital*. En estas páginas, no del todo terminadas, Marx se preguntaba, siguiendo creativamente los conceptos del *Tableau Economique* de Quesnay, por los mecanismos que aseguraban el aumento de la masa monetaria necesaria para hacer circular la masa creciente de valores que el trabajo social producía. ¿De dónde viene la masa monetaria necesaria para el proceso continuo de ampliación de la oferta? Marx estudió el fenómeno de la acumulación desde el punto de vista de la oferta y de la explotación. Rosa, como en tantas otras cosas, cambia de contexto y formula otra pregunta, cuya respuesta nos va a decir mucho acerca de la situación por la que estamos atravesando actualmente [26]. Ella no pregunta por el origen de la masa monetaria; *pregunta por el origen de la "demanda"*: ¿de dónde vienen los compradores de una producción que aumenta constantemente? Rosa Luxemburg intenta explicarse y explicarnos el fenómeno de la acumulación, no desde el plano de la formalidad abstracta (ecuaciones, equilibrio...), sino desde el terreno de las *motivaciones*. ¿Qué hace que un capitalista invierta cada vez más en vez de gastar su dinero únicamente en objetos de lujo? ¿De qué manera los capitalistas vislumbran un aumento de la demanda que justifique la acumulación adicional de capital? ¿Qué le hace ver que siempre habrá una demanda en expansión, preexistente e independiente de su propia decisión de acumular y

[22] Ver Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995. Asimismo, Joaquín Herrera Flores (ed.) *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal y derechos humanos* (de próxima aparición en Desclée, Colección Derechos Humanos y Desarrollo).

[23] A. Negri y M. Hardt, *Labour of Dionysus. A critique of state-form*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

[24] La propia experiencia de la guerra fue la que condujo a Rosa a esa necesidad de "forzar el curso de la historia". Socialismo o barbarie. Véase Michel Löwy, "A significação metodológica da palabra de orden 'Socialismo ou Barbárie'", en *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975. Igualmente, Ossip Flechtheim en la Introducción a Rosa Luxemburg, *Politische Schriften*. Frankfurt, Europaische Verlagsanstaldt, 1975 (citado en I. M. Loureiro, "A consciência de classe em Rosa Luxemburg", *art. cit.*, pág. 127). Norman Geras insiste de nuevo en que la experiencia de la guerra condujo a Rosa a vislumbrar el colapso del capitalismo sin conducirla a un fatalismo entreguista, sino, al contrario, a la necesidad de superar la barbarie, véase *A actualidade de Rosa Luxemburg*. Lisboa, Edições Antídoto, 1978 (*op. cit.*, pág. 127 n).

[25] El cual era visto no como una fase del desarrollo evolutivo del sistema, sino como una característica intrínseca del mismo. Esta idea nos sirve en la actualidad para poder entender el proceso de globalización no como un rasgo post-moderno de la economía mundial, sino como una nueva reedición ampliada de la tendencia imperialista propia del modo capitalista de producción.

[26] En el desarrollo de estos argumentos tenemos presente el texto "A teoria da acumulação do capital em Rosa Luxemburg" de Paul Singer, y publicado en VV. AA., *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação, op. cit.*, págs. 79-88. Un buen análisis de las originalidades vertidas en *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburg, se encuentra en Paul Frölich, *Rosa Luxemburgo. Vida y obra*. Madrid, Editorial Fundamentos, 1976, págs. 228ss.

expandirse? La respuesta reside en la creación de una continua demanda "externa", un mercado externo inagotable. Esto no hay que interpretarlo en términos de búsqueda de mercados externos al propio país. Rosa se está refiriendo a *mercados y demanda externos al propio modo de producción capitalista*. Es decir,

> ...es preciso que el sistema capitalista esté funcionando en un medio no capitalista y consiga entrar en relaciones mercantiles con ese medio no capitalista [27].

El modo de producción necesita para expandirse continuamente vivir rodeado de un cinturón ajeno a las ventajas y a los valores del sistema y que le sirva de mercado para la creación continua de plusvalía. El imperialismo, vale decir, la globalización, es una característica implícita del capitalismo, no una fase del mismo. Sin la expansión constante en busca de nuevos mercados (con la consecuente destrucción de formas alternativas de producción y consumo) y el mantenimiento de un entorno no capitalista de producción, la acumulación no tendría lugar. La famosa "Teoría de la Dependencia" encontraría un magnífico apoyo en estas tesis y una prueba de su virtualidad actual: el desarrollo de los países centrales supone el necesario subdesarrollo de los países pobres, los cuales sirven y servirán de mercado para los productos y la expansión de las grandes firmas transnacionales. Este fenómeno no es producto de la escasez de recursos ni de alguna ley económica insoslayable; es una consecuencia de políticas concretas que se van tomando a medida de las necesidades de la acumulación y que el orden global dominante se encarga de potenciar [28]. Todos aquellos que seguimos de cerca el fenómeno de la actual mundialización capitalista, podemos sorprendernos de que ya en 1913 nuestra mejor tradición marxista estuviera advirtiéndonos de las tendencias expansionistas y depredadoras del capitalismo globalizante.

Como muestra el Lukács de 1921, el pensamiento de Rosa Luxemburgo es tremendamente actual: la metodología global para entender fenómenos de carácter global; la interrelación entre Teoría y Praxis como base para una crítica de las reflexiones fragmentarias de la reificación; y, por último, la referencia a la mundialización sin disfraces, sin máscaras, como imperialismo e injusta distribución de los recursos.

II. Sin embargo, y con esto pasamos a la segunda parte de este trabajo, el contexto político va a ir cambiando. Desde 1920, agudizándose en la primavera de 1921 y llegando hasta el final hacia 1925, la Internacional Comunista inicia el proceso de "leninización" de los partidos comunistas. En enero de 1921, Lukács no ha tomado suficientemente en consideración lo que se está cociendo y esto le permite sentar las bases de sus análisis sobre Rosa que tanto influirán soterradamente a lo largo de toda su vida de intelectual orgánico. En 1922, primero de manera tímida con el ensayo *Observaciones críticas a la 'Crítica de la Revolución Rusa' de Rosa Luxemburg* y, después, concretamente en septiembre del mismo año, y en un tono mucho más descarado, en otro ensayo titulado *Observaciones de método acerca del problema de la organización* (ambos ensayos incluidos en *Historia y conciencia de clase*), Lukács va tomando distancia con respecto a Rosa.

En las *Observaciones críticas* (ensayo por lo demás muy interesante para todos los que nos interesamos por cuestiones de filosofía política y jurídica) Lukács, como digo, va tomando distancia con respecto a Rosa al insistir en el carácter espontaneísta (también denominado "romanticismo de la ilegalidad") de aquellos que piensan que las masas por sí solas van a marcar el ritmo de la historia. Lukács, demostrando con esto poca originalidad, utiliza la imagen del capitán de navío que dirige su nave hacia su meta venga el viento de donde venga, como analogía en la que se muestra el carácter informe de las masas tan queridas por Rosa y la necesidad de timoneles liberadores del yugo del adocenamiento. Las masas tienen que ser educadas y formadas desde fuera. Primero, para que vayan asumiendo su papel revolucionario frente al derecho de la burguesía; y, segundo, para que acepten la nueva legalidad socialista surgida de las directrices del Comité Central. Pero es en *Observaciones de método* donde Lukács ya rompe con la propuesta política de Rosa al acusarla de falta de dialéctica, grave insulto para la época y el contexto, por subestimar el papel de la organización y la dirección por parte del Partido. Son destacables los esfuerzos de Lukács por distinguir lo que él denomina la absorción del individuo entero en el marco de la organización, de la homogeneización que se produce en las democracias a causa del principio de igualdad formal.

---

[27] P. Singer, *op. cit.*, pág. 84. Leamos a la propia autora: "El resultado general de la lucha entre el capitalismo y la simple economía de mercancías es el siguiente: el capital ocupa el lugar de la economía de intercambio después de que ésta ha desplazado a la economía natural. Cuando el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, vive, en realidad, de las ruinas de estas formaciones y cuando, *indispensablemente necesita un ambiente no capitalista* para proseguir la acumulación lo necesita como suelo nutricio a cuyas expensas se realiza la acumulación dejándolo exhausto. Históricamente la acumulación del capital es un proceso metabólico de asimilación que tiene lugar entre los modos de producción capitalistas y precapitalistas ...después de esto la acumulación de capital no puede vivir *sin* las formaciones no capitalistas, de la misma forma que estas no pueden vivir *con* aquella..." (cursivas nuestras), párrafo citado por Paul Frölich, *op. cit.*, pág. 231.

[28] La concepción según la cual la economía capitalista tiene leyes naturales que la hacen funcionar al margen de las subjetividades, no es patrimonio exclusivo de las corrientes neoclásicas del pensamiento económico. También en el terreno de la izquierda se han dado ese tipo de explicaciones, aunque sea persiguiendo fines distintos. Véase el caso del "frankfurtiano" H. Grossmann, el cual, discutiendo las tesis de Rosa Luxemburg aquí expuestas, afirma que la acumulación no es un problema de demanda externa, sino que es producto de una lógica interna al mismo proceso capitalista que concluirá necesariamente con la extinción "natural" del sistema. Todo "naturalismo" es un "mecanicismo"; de ahí se llega a la consideración de que la revolución es innecesaria, lo que nos hace deducir que todo mecanicismo conduce a un "fatalismo" y a las tesis del fin de la historia. Nada más lejano a los planteamientos de Rosa. Véase P. Singer, *op. cit.*, pág. 88.

> La absorción incondicional de la personalidad total de cada miembro —argumenta Lukács— en la práctica del movimiento (el partido), es el único camino viable hacia la realización de la libertad auténtica [29].

Cabría preguntarse ¿quién dejó de tener un pensamiento dialéctico?, ¿quién asumía el espíritu y no la letra de Marx? Rosa Luxemburgo siempre defendió que el Partido, que la organización, debe verse siempre como un "resultado", como una "consecuencia", y nunca como el "presupuesto" del proceso revolucionario. La organización no es una instancia externa a la sociedad, sino que nace y se alimenta de las luchas sociales concretas. El Partido, pues, se hace y se transforma en el seno del proceso social de lucha. Esto no conduce a Rosa a aceptar a ciegas el parlamentarismo y la acción política reformista: dice concretamente:

> ...el camino no conduce directamente de la consecución de la mayoría a la táctica transformadora, precisamente el camino es el contrario, se llega a la mayoría a través de la experimentación social de transformación y cambio.

Atenta lectora del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Rosa Luxemburgo sabe distinguir entre una revolución burguesa y una revolución proletaria. Las primeras combaten individuos, personas. Las segundas se dirigen contra las instituciones. Por esa razón, Rosa quedó muy impresionada por la ejecución de unos doscientos rehenes, acusados de insurrección antisoviets, a manos de los bolcheviques, como demuestra una carta enviada a Louise Kautsky el 25 de julio de 1918. Ella se opuso siempre con toda sus fuerzas a la imposición de soviets como única forma de relación social, tildando tal tendencia como

> ...la tentativa desesperada de una minoría para moldear el mundo a la fuerza de acuerdo con un ideal elevado a dogma.

Todo Estado de Sitio no solamente conduce al arbitrio y a la corrupción políticas, sino, lo que es más grave, desemboca en una depravación social de consecuencias imprevistas. Volvemos a la pregunta de hace unos momentos ¿quién dejó de ser dialéctico, es decir, consciente de la historicidad y la tensión dada entre los fenómenos sociales? ¿Qué condujo a Lukács a cometer tal injusticia con su admirada fundadora de la Liga Espartacus?

Estas preguntas sólo encuentran respuesta si contemplamos, aunque sea brevemente, a riesgo de caer en esquematismos, la intención que recorre la obra entera de Lukács y analizamos los contenidos básicos de su última gran obra: la *Ontología del ser social*. Entrando con ello en la tercera parte de nuestro trabajo.

[29] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Barcelona, Grijalbo, pág. 334.

III. Como ya advertí casi al principio de estas páginas, la obra de Lukács ha de entenderse en su globalidad. Difícilmente podemos establecer etapas en su pensamiento. Y eso que transcurren casi setenta años desde su primera publicación hasta la última. Lukács muere en 1971 reescribiendo su propia obra. Pues bien, desde sus primeros textos sobre teoría literaria: *El alma y las formas*, los ensayos sobre *Goethe*, *Thomas Mann* o *Los realistas alemanes del siglo XIX*, hasta la publicación póstuma de la revisión de su *Ontología*, titulada *Prolegómenos a una Ontología del ser social* (La Gran Ontología y la Pequeña Ontología), la preocupación que atraviesa toda esa obra magna es, por un lado, el problema de la "forma", el problema de cómo desde la estética y desde la política se otorga sentido a la realidad; y, por otro, el problema ontológico: qué es esa realidad, cuáles son sus determinaciones concretas, qué papel cumple la historicidad de los fenómenos en el contexto del ser social.

Si uno se acerca a la obra lukacsiana e intenta comprenderla en su globalidad, rápidamente percibe que estamos ante un Intelectual, con mayúscula, un conocedor del arte, sobre todo literario, de los siglos XIX y XX, que intenta proyectar su visión de la cultura a la realidad social del socialismo. Para Lukács, el héroe contemporáneo es el Artista, la persona que es capaz de dar forma a lo informe, como digo, de otorgar sentido a la realidad. Aplicado a la política, es fácil ver cómo Lukács pudo quedarse impresionado por la figura de Lenin: héroe contemporáneo de la forma política, del sentido otorgado al desarrollo del socialismo. Esto explica por qué razón Lukács despreció de manera tajante los experimentos literarios y musicales que, a su alrededor, estaba reconstruyendo la vanguardia artística de principios de siglo; les achaca el mezclar formas diferentes, y, en consecuencia, provocar caos e indeterminación en lo social (Lukács nunca pudo comprender a Kafka, a Joyce o a Schoenberg). Así como esto ocurría en la teoría artística, dicha tendencia tuvo también que influir en sus planteamientos sobre la Democracia, como espacio público multiforme, plural y tendencialmente incierto. Para Lukács, la política, para nosotros la construcción y reconstrucción democrática del espacio público social, estaba determinada de modo absoluto por la ideología, por la forma, por el sentido, siguiendo con nuestro símil, por Lenin, el gran ideólogo, el gran creador. En toda la obra de Lukács se echa de menos un análisis concreto del modo mediante el cual la política, como esfera relativamente autónoma, se relaciona con la producción y reproducción del ser social [30]. La única esfera tematizada en relación con la política es la ideología, y ello de una manera problemática: el ser (la política) aparece subordinado al conocer (la ideología).

Esto no quiere decir que Lukács cayera en un nuevo aristocratismo. Las ideas vertidas en la *Estética*

[30] Carlos Nelson Coutinho, "Lukács, a ontologia e a política", en Ricardo Antunes e Walquiria Leao Régo (orgs.), *Lukács. Um galileo no século XX*. São Paulo, Boitempo Edit., 1996, pág. 24.

con respecto a la estrecha relación que se da entre la obra artística y las necesidades concretas de los seres humanos, desmentirían afirmaciones de ese tipo [31]. No obstante, las contradicciones que resaltan si comparamos dicha obra con la *Ontología* y uno de sus últimos textos, *El hombre y la democracia*, nos informarán de las deficiencias de los análisis políticos lukacsianos. Por un lado, encontramos una teorización que parte de una concepción global del ser humano en sus diferentes situaciones y contextos. La relevancia de la idea de totalidad aplicada al concepto de ser humano es de vital importancia para captar la virtualidad democrática de cualquier tipo de pensamiento acerca de lo político. Sin un "empoderamiento" a todos los niveles, sean éstos públicos como privados, únicamente llegaremos a un tipo de democracia restringida, a la que tanto apego tiene la socialdemocracia desde sus orígenes. Lukács, al otorgar a la economía y al terreno de la reproducción social una objetividad casi absoluta [32], construye un dualismo entre un "reino de la necesidad": la economía, la actividad material, el trabajo, y un "reino de la libertad" donde aparece su idea del tiempo libre como algo ajeno a la lucha política. En el mismo sentido reductor de Hannah Arendt, la política no aparece en Lukács como algo que interviene en la vida cotidiana de las personas, con lo que se comienza a contradecir la propia categoría de totalidad. La política aparece como "lucha ideológica por la ocupación del espacio social de lo público", lo que conduce a una concepción muy restringida del poder: el factible en el espacio público, y a un abandono de la reflexión sobre las diferentes situaciones de poder en el ámbito de lo privado. ¿Qué ciudadanía y qué democracia surgen de estas ideas? Lukács nunca dejó de ser un esteta y un intelectual más preocupado por la cultura que por las mediaciones sociales y políticas..Sus obras de mayor contenido político no son obras que nos permitan recuperar el concepto radical y amplio de lo político. Son obras de superestuctura política. Al igual que la defensa de la forma artística clásica. Al igual que el gran creador, al estilo de un Cervantes o un Thomas Mann.

Estas características son visibles de modo especial en *La Ontología del ser social*. Lukács nos impele a reflexionar ontológicamente como forma de resistencia frente a la fragmentación positivista y analítica, a las tendencias formalistas y empiristas, construyendo todo un edificio de conceptos que sirvan como armas contra la reificación [33]. En esta obra todo gira sobre el concepto de *trabajo*. Alrededor de esta categoría, Lukács articula todo un arsenal teórico que intenta descubrir lo específicamente humano: la relación entre causalidad y teleología, entre determinismo y libertad, entre materialidad e idealidad. La acción humana sólo puede ser entendida si tenemos en cuenta, por un lado, las determinaciones causales (naturales o puramente teleológicas) y, por otro, la praxis humana de transformación. De una Ontología de la Necesidad, Lukács nos transporta a una Ontología de las Alternativas: ser humano, ser social, como ente que da respuestas creativas a los estímulos de la realidad.

Pero es tal el énfasis que él pone en las influencias o determinaciones externas a la praxis, que al ser humano sólo le corresponde responder a los estímulos de una realidad, principalmente económica, que se presenta como la esencia inmutable y absoluta. La ontología acaba por describir la acción humana sobre la naturaleza; sin embargo nada nos dice acerca de la *acción humana sobre la propia acción humana*, esto es, acerca de la interacción, de la intersubjetividad, de las mediaciones entre el concepto de trabajo y el conjunto de otras formas de praxis que dependen de él y lo condicionan. Lukács pasa sin mediaciones teóricas desde la creación artística a la producción humana como base de su ontología. La acción humana interfiere sobre la realidad, especialmente económica, aunque sólo en sus aspectos fenoménicos. Hay una subestimación de la productividad de la interacción política, de su autonomía "relativa" y de su papel decisivo en la creación y recreación del orden social [34].

En este sentido, habría que afirmar la necesidad de releer a Lukács a través de Gramsci y viceversa. Uno sirve de contrapunto al otro. Así por ejemplo, las categorías gramscianas de Estado Ampliado, de Bloque Histórico, de Hegemonía, de Crisis orgánica, de Guerra de movimiento y de posiciones, se instalan críticamente en la reflexión sobre esa autonomía relativa de la interacción política. Mientras que Lukács puede servirnos para contextualizar algunas de las derivaciones idealistas que Gramsci desliza en sus

---

[31] "El arte —afirma Lukács—, se limita a explicitar una intensificación ya presente en la vida, aunque sin duda cualitativamente mutada con el paso a lo estético". Cf. G. Lukács, *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Barcelona, Grijalbo, 1982, vol. 2, pág. 504; "el punto de partida —puede leerse más adelante— tiene que ser pues: no es el arte (ni ciencia alguna) el que crea lo típico, sino que el arte y la ciencia reflejan meramente hechos de la realidad que existen con independencia de ellos; y lo hacen de acuerdo con las necesidades sociales a las que sirven", en *op. cit.*, vol. 3, pág. 247.

[32] Leamos a Lukács: "...la tecnología y la organización del trabajo que ésta genera ...no pueden ser moldeadas según los deseos e intenciones individuales humanas...", en *El hombre y la democracia*, citado por J. M. Albarrán, "Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social de Georg Lukács", en J. M. Arguelles (coord.), *Presencia de Lukács*. Zaragoza, Mira edit.-Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995, pág. 122. El autor va desgranando las contradicciones que surgen de una lectura democrática de la *Estética* y del texto de Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, titulado *Conversaciones con Lukács* (Madrid, Alianza, 1971), en relación con las abstracciones de las obras mencionadas en nuestro texto, por lo que iremos siguiendo su hilo argumentativo en los párrafos siguientes.

[33] Sobre la necesidad de recuperar un pensamiento ontológico que desbroce la maraña de obstáculos puestos por la teoría post-moderna a la tarea de pensar el mundo, lo que es y lo que somos, ver A. Negri y M. Hardt, *Labour of Dionysus. A critique of state-form, op. cit., passim.*

[34] De ahí la sorpresa y el posterior rechazo que mostraron sus discípulos más directos tras la lectura de la *Ontología*. Véase en este sentido, Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus and Mihály Vajda, "Notes on Lukács' *Ontology*"; Gáspár Tamás, "Lukács' *Ontology*: a Metacritical Letter"; y Agnes Heller, "Lukács' Later Philosophy", en Agnes Heller (edit.), *Lukács Revaluated*. Oxford, Basil Blackwell, 1983, págs.125-153.

textos sobre las figuras que componen la ideología: sentido común, filosofía, etc.

A Lukács hay que entenderlo en relación con otros autores más preocupados por lo político; y, asimismo, hay que leerlo desde lo que podríamos llamar sus "intersticios éticos", si es que queremos, lo que es nuestra intención, ver sus posibilidades de aplicación al estudio de los problemas políticos y filosóficos de la democracia en los momentos actuales. En los aspectos arquitectónicos de la obra de Lukács, el socialismo no se tematiza, se ha convertido en un objeto susceptible de la reflexión ontológica. Está totalizado, casi diríamos, reificado. Pero desde los intersticios éticos ya podemos hallar elementos más interesantes para nuestro debate acerca de las relaciones entre socialismo y democracia. Vamos siquiera a detallar estos intersticios para volver a conectar con el debate con Rosa.

El primer intersticio que quiero señalar tuvo su origen con su polémica con Bernstein acerca del carácter técnico, neutral o plenamente social de las Fuerzas Productivas, entre ellas el mismo proletariado. Lukács siempre se opuso a la tecnificación de lo social. Siempre nos recordó que todo fenómeno es social, está determinado socialmente. El problema del formalismo surge cuando la forma se objetiva, es decir, cuando la forma pasa a ser una característica del objeto (Marx: la forma mercancía). Para Lukács, la forma es siempre algo subjetivo; en la realidad no nos encontramos con procesos formales, somos nosotros los que le damos forma por medio de nuestras prácticas. Este es el problema con el que se enfrentaron, y aún lo hacen, los llamados teóricos de la Escuela de Frankfurt: al totalizar las fuerzas productivas, no como prácticas, sino como aspectos ontológicos de la realidad social, se llega con facilidad a las tesis del "fin del trabajo" y a la sobredeterminación de las mediaciones. Deudores de la racionalidad weberiana, colofón filosófico y sociológico de la llamada escuela económica neoclásica, los frankfurtianos son y siguen siendo deudores de una magnificación de los medios y un ocultamiento de los fines o principios que envuelven toda práctica social. En cuanto que vivimos en un mundo determinado de modo absoluto por las fuerzas productivas, o sea, al desaparecer la praxis humana en su contexto de producción y distribución de bienes materiales, la Escuela de Frankfurt absolutiza, o mejor dicho, reduce sus análisis a las mediaciones científicas (crítica de la ciencia), jurídicas (críticas al derecho y al Estado desgajados de sus bases materiales) y éticas (construcción comunicativa de alternativas). Con ello se pierde, tanto el carácter socialmente determinado de los fenómenos sociales, como el carácter histórico de los mismos y, con ello, la posibilidad de alternativas productivas.

El segundo intersticio que se puede entresacar de la obra de Lukács reside en lo que él denominó el "alma" de los procesos sociales. El alma, para Lukács, era algo así como el elemento ético residual que se sitúa en la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Es lo que garantiza la permanencia de las contradicciones entre ambas instancias, y con ello la posibilidad del cambio. Todo lo cual fue negado por Adorno al postular la totalización ideológica en el capitalismo tardío. Este concepto de alma ha sido recuperado por Ruediger Danemann en el sentido de un contenido ético que no sólo procede del interior del individuo, sino que surge precisamente de esa contradicción entre forma productiva y relación social de producción. Para Lukács, del marxismo no se puede deducir que una mera eliminación de las relaciones capitalistas de producción bastara para llegar al socialismo; había que transformar la totalidad del modo de producción, no sólo la estructura comunicativa, sino también y fundamentalmente la fábrica. Y ello lo hace, de manera intersticial, desde el concepto de alma.

Y, por último, el intersticio donde surge el concepto de catarsis (asimismo, desarrollado por Gramsci). Para Lukács, el concepto de catarsis reside en la posibilidad que proporciona la gran obra de liberar al individuo de su mera particularidad, de sus limitaciones singulares, y tome conciencia activa de sus dimensiones universales en cuanto parte integrante del género humano. En Gramsci, el concepto de catarsis, aun conservando el núcleo lukacsiano, asume un carácter más político. Así, Gramsci nos dice que el momento catártico es el proceso mediante el cual un grupo social supera sus intereses económicos, meramente corporativos, y se eleva a la conciencia ético-política, a la condición de clase social que le permitirá tornarse hegemónica, en la medida que pueda aportar respuestas globales a las cuestiones vividas por la humanidad en una época concreta. Esto es, el concepto de catarsis nos sirve para establecer las bases de la praxis interactiva y como elemento mediador entre la reproducción material y la reproducción espiritual de la vida. Paso, pues, de lo particular a lo universal, de la causalidad a la teleología, de la necesidad a la libertad.

Es desde esos *intersticios* que podemos retomar de nuevo la relación entre Lukács y Rosa Luxemburgo, enfocando ya el tema de la democracia. Si para captar la esencia de la democracia en Lukács hay que buscar, digamos, intersticialmente, realizando lecturas laterales, en Rosa la idea de determinación social de las fuerzas técnicas y populares, el contenido ético liberador y la necesidad de una catarsis de conciencia que nos eleve de los particularismos a la idea general de revolución, están claros en cada una de las páginas que escribió y en cada una de sus actitudes frente a los fenómenos de su tiempo. Por estas razones, es tan urgente recuperar el pensamiento de una autora marxista que antepuso siempre la rueda al freno, la historia al dogma, el proceso a la burocratización. Y esto es tanto más necesario por las tensas relaciones que siempre se han dado entre la democracia y el socialismo. Producto principalmente de un equívoco por parte de los teóricos marxistas: leyeron y observaron la democracia a partir de su interpretación liberal y no se preocuparon de buscar otras tradiciones al margen de los contractualismos de uno u otro tipo

(teorías del contrato que lo que han hecho siempre es ir reduciendo la radicalidad de un concepto tan clave para entender nuestro mundo y entendernos a nosotros mismos: el de democracia como "poder del pueblo", es decir, democracia como el proceso que nos impele a crear estructuras que vayan acercando, hasta invertirlas, las esferas de los que siempre han obedecido a las esferas de los que tradicionalmente han ejercido la autoridad).

Este proceso, para Rosa Luxemburgo, requerirá siempre de ciertas dosis de violencia, pero nunca del terror y del asesinato. Violencia, en el sentido de que la acción de la gran masa de la sociedad debe dirigirse contra las resistencias que aquella interpretación liberal y su consecuente arquitectura institucional le van a oponer siempre y en todo momento [35]. Era preciso, defendía Rosa, armar al pueblo y desarmar a las clases dominantes. Armarlos, diríamos mejor, armarnos con conceptos y formas de praxis que tiendan a conquistar la mayor cantidad posible de "espacios sociales" de democracia [36]; espacios donde los grupos y los individuos encuentren posibilidades de formación y de toma de conciencia necesarias para combatir la totalidad de un sistema caracterizado por la reificación, el formalismo y la fragmentación. Espacios donde comencemos a distinguir y a clarificar las relaciones que se dan entre la libertad y la igualdad, entre las desigualdades y las múltiples y refinadas formas de explotación social, vigentes tanto en la época de Rosa y Lukács como en la nuestra.

Por supuesto, no basta con la democracia formalizada en los parlamentos. Cito palabras de Rosa:

> No hay democracia cuando el esclavo asalariado se sienta al lado del capitalista, el proletario agrícola al lado del *Junker* en una igualdad engañosa, para debatir sus problemas vitales de forma parlamentaria... (sin rechazar las posibilidades implícitas en las libertades burguesas —continúa Rosa— hay sin embargo que) incitar a la clase obrera a no contentarse con el (reconocimiento publico de su condición y la cuota de participación electoral que le toque) y a conquistar el poder político para poder otorgarle a esas instituciones un contenido y una forma totalmente nuevas.

Rosa Luxemburgo nos induce a no aceptar acríticamente la concepción formalista, cabe decir, burguesa, de la democracia como un valor universal basado en el consenso de la mayoría. Como también ha afirmado un estudioso de su obra, y de la del mismo Lukács, me refiero a Oskar Negt, en un ensayo titulado "Rosa Luxemburgo y la renovación del marxismo", la democracia se ha usado ideológicamente por parte de las clases dominantes al postular una exclusión sistemática de determinados intereses de la esfera pública, intereses que siendo esenciales para la vida: intereses productivos, distributivos, socializadores, han sido relegados al ámbito de las relaciones privadas, donde imperan las fuerzas del mercado, o sea, la coactividad impuesta por el que más tiene en detrimento del desfavorecido.

La democracia, para Rosa, no puede coincidir ni con las tesis de un solo Partido, ni con los reglamentos restrictivos de una determinada forma institucional. La democracia debe consistir en un proceso de construcción de un "espacio público proletario", donde puedan darse una variedad de tipos de experiencias y donde prime la mutabilidad y las posibilidades de cambio y transformación. Parafraseando a Spinoza y a Nietzsche, la democracia debe concebirse como un espacio de potencia y de multiplicidad [37]. Estas experiencias y experimentos podrán encarnarse en partidos, sindicatos o consejos; no obstante lo que nunca deberá plantearse, y mucho menos desde el marxismo más radical, es que prime una forma rígida y unívocamente determinada en la cual la conciencia, es decir, la educación y la formación en las prácticas sociales, estuvieran para siempre representadas. La lucha de clases es siempre movimiento, modificación, cambio, dinamismo, transformación constante de las formas organizativas e institucionales.

Para Rosa, peor que una revolución fracasada, es una revolución traicionada en la que una clase o una élite gobierna convocando a las masas a aplaudir o a votar, en muchas ocasiones visto como otro modo de aplaudir, maquinalmente las resoluciones venidas desde fuera.

IV. De esos intersticios de la obra de Lukács, y de la pasión democrática de Rosa Luxemburgo, podemos deducir tres tareas básicas para recuperar la conexión, que nunca debió perderse, entre la democracia y el socialismo.

---

[35] Para una lectura de la violencia que diferencia la violencia que supone la representatividad política y la dominación por medio del derecho (violencia mítica, en el sentido de W. Benjamin) y la violencia que no destruye ni asesina, sino que transforma y emancipa (lo que Benjamin denominaba "violencia divina), ver A Negri, "The Practical Critique of Violence", en A. Negri y M. Hardt, *Labour of Dionysus. A critique of state-form, op. cit.*

[36] Cfr. a este respecto lo que la ciencia social realizada en América Latina en los últimos años: James Petras, *América Latina. De la globalización a la revolución.* Rosario (Argentina), Homo Sapiens edic., 1999, y del mismo autor, *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo.* Madrid, Akal (Cuestiones de Antagonismo), 2000; Atilio Borón, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina.* Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC (Universidad de Buenos Aires), 1997 (3a. ed.); Eduardo Saxe, *La nueva oligarquía latinoamericana.* Heredia (Costa Rica), Editorial Universidad Nacional, 1999; del mismo autor, en colaboración con Ch. Brugger, *El globalismo democrático neoliberal y la crisis latinoamericana.* Heredia, Universidad Nacional, 1996. Un texto de obligada lectura para comprender las virtualidades de la reflexión latinoamericana sobre los conceptos de liberación, derecho alternativo y democracia radical, es el de David Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina.* Bilbao, Desclée (Colección Palimpsesto: Derechos Humanos y Desarrollo), 1999.

[37] A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza.* Barcelona, Anthropos, 1993. Cfr. también el impresionante trabajo de la filósofa brasileña Marilena Chauí, *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 2 vols.

1) *Recuperar la política.* Esto es, poder llevar las contradicciones entre las formas productivas y las relaciones de producción al ámbito de la ciudadanía, espacio donde lo público y lo privado se confunden. Lo político es un bien en sí mismo, siendo su mecanismo fundamental la ciudadanía y la práctica de las virtudes cívicas, no sólo públicas. El liberalismo, con su afán por anteponer el derecho al bien en el marco de un ordenamiento globalmente neutro, nos ha robado la esfera de la política reduciéndola a su mínima expresión: la democracia representativa. Para este tipo de ideología, lo más valioso es la vida privada, dejando la participación en lo público en una mera gestión de la economía de mercado. La ciudadanía que surge de todo este entramado, es una ciudadanía inhibida, distorsionada y centrada únicamente en el espacio de lo estatal. Esto supone reflexionar con seriedad sobre el pasado, el presente y el futuro de la democracia como proceso de construcción de ciudadanía [38]. No caben ya *escatologías inversas* que anhelan la vuelta de paraísos perdidos, ni *escatologías perversas* que nos presentan respuestas a preguntas todavía ni siquiera formuladas. Como escribió nuestro poeta José Hierro:

> Cuando la vida se detiene, se escribe lo pasado o lo imposible.

Cabe, eso sí, una reflexión sobre cómo a lo largo de la historia han sido canceladas las potencialidades de la democracia y, cómo no, sobre los posibles caminos que nos pueden ayudar a construir un tipo de ciudadanía que conciba lo político como una actividad compartida cuyo fundamento no son los derechos (que son medios para algo, y no fines en sí mismos), sino una *actitud comprometida contra todas las formas de desigualdad e injusticia.* Pensamos que ese camino puede construirse teniendo presente nuestra tradición de izquierda antisistémica: ocupar espacios de lo *a-legal,* tradicionalmente olvidados por el liberalismo político, gestar transformaciones culturales y potenciar el protagonismo popular de la ciudadanía [39]. Hablamos, pues, de tradición y teoría socialista y comunista entendidas como medios a partir de los cuales llegar a la democracia. Parafraseando a Rosa, luchar por una acción social contextualizada como instrumento para llegar a la mayoría.

2) *Recuperar o apropiarnos del "centro de gravedad" de la acción política.* Es preciso recordar en todo momento que el "alma" de *El capital* residía, no tanto en el estudio científico de los procesos económicos, como en la denuncia de la pérdida del poder que los obreros sufrían en lo que se refiere a sus vidas concretas y a sus capacidades y facultades [40]. Me refiero a la potencia ciudadana, a la idea, que tanto pavor provocaba, y sigue haciéndolo, en los autores liberales, de la democracia como "poder del pueblo". En esta recuperación del centro de la acción social tendríamos que plantearnos pensar y discutir sobre tres potencialidades latentes de la humanidad:

a) *La potencia ontológica.* Es decir, la historia como lugar, como espacio ontológico del ser en sociedad. O lo que es lo mismo, la lucha contra todas las posibles formas de olvido. Ése, que de acuerdo con Nietzsche, es el error hereditario de los filósofos, y en el que no debemos caer nosotros. Sin retomar nuestra tradición intelectual y práctica, me refiero a todas las experiencias de rebeldía y construcción de alternativas que se han dado a lo largo de la historia, los *asaltos al cielo,* difícilmente podremos ilusionarnos a la hora de superar el "impasse" al que nos están conduciendo las tesis de los fines de la historia o los devaneos postmodernistas con el escepticismo y la inacción. No basta con afirmar que en el socialismo se tendrá acceso a ese conjunto de capacidades y facultades robadas. Marx fue un ejemplo de lucha por el "empoderamiento" de las masas. Esta "toma real del poder" es previa a la configuración de un orden social. El comunismo no es una meta lejana sometida a las dificultades dialécticas, sean éstas materialistas o puramente idealistas, el comunismo es el día a día tal y como E. P. Thompson nos recordó a lo largo de toda su obra [41].

b) *La potencia sociológica:* me refiero a la pluralidad, a la multiplicidad real de opciones vitales y formas de vida. Esta siempre ha sido una bandera falsa del liberalismo político. No hay mayor uniformidad ni homogeneización de las relaciones sociales que cuando se insertan en la ficción de la libertad de compra y venta. El mercado se traga todas la diferencias, disgrega las culturas materiales que se oponen o se resisten a él y quebranta todo tipo de acción organizativa que no pueda ser consumida. La subsunción del trabajo y de la vida cotidiana al capital es el objetivo del liberalismo, tanto económico como político. Crear las bases de una real pluralidad de opciones es una tarea de la izquierda anti-sistémica. Postular un "multiculturalismo crítico" que no se conforme con el respeto ante las diferencias o con las políticas de acción afirmativa, sino que se sitúe en el centro, tanto de las diferencias como de las desigualdades, con el objetivo de potenciar una crítica de la dominación y del etnocentrismo que subyacen bajo las premisas del

---

[38] "Ser ciudadano significa afrontar en todo momento decisiones políticas, y son políticas todas las decisiones que se refieren al mundo. Comprometerse con la suerte del mundo significa ser político; serlo consciente y consecuentemente significa ser un ciudadano pleno", P. B. Clarke, *Ser ciudadano.* Madrid, Sequitur, 1999, pág. 170.

[39] M. Harnecker, *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible, op. cit.,* págs. 386s.

[40] K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1978, vol. 1, "La llamada acumulación originaria", págs. 607ss.

[41] Cabe citar como ejemplo el libro de E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols. En Thompson está bebiendo la nueva generación de intelectuales comprometidos con una renovación del marxismo. Cfr. Ellen Meiksins Wood y John Bellamy Foster, *In Defense of History (Marxism and the Postmodernist agenda).* New York, Monthly Review Press, 1997.

liberalismo, y una acción rebelde frente al enorme potencial de manipulación educativa y mediática del sistema de relaciones sociales capitalista [42].

c) *La potencia ética*: la potencia de experimentar, de inventar hipótesis y formas nuevas de relación social. No está de más recordar de nuevo la reacción de Rosa Luxemburg frente a los sucesos de 1914 en los que el proletariado se entregó al nacionalismo bélico. Frente a una posición de resignación derrotista y a cualquier intento de fortalecer lo que ella denominaba "imposiciones exteriores" a la acción social, Rosa se convenció, y puede que ésta fuera la causa de su tragedia personal, que había que forzar la actitud ética para volver a hacer brotar los gérmenes de humanización que subyacen en la conciencia, esté adormilada o no, de las masas. En ese sentido, escribe:

> ...es preciso autodominio interior, madurez intelectual, seriedad moral, sentido de dignidad y de responsabilidad, todo un renacimiento interior del proletario. Con seres humanos prejuiciosos, livianos, egoístas, irreflexivos e indiferentes no se puede realizar el socialismo [43].

Ese proceso ético y educativo requiere una concepción amplia y no fragmentada de la acción. Si desde la lógica es imposible superar la "guillotina" de Hume (como tampoco las paradojas de Zenón), sí cabe hacerlo desde la ética. Hume separa el trasfondo y el significado de las acciones. Desde ahí es muy fácil sustentar que los seres humanos no tienen formación para participar y decidir en política. Según esta tesis, cada tipo de acción será definida por sus propias características, y nadie podrá pasar de lo que es su realidad (el "es") a una crítica de la misma (el "deber ser"). Llegamos al "gorila amaestrado" en consumir y en vivir su vida privada al margen de lo político. Y ésta es la base de la reducción reformista y socialdemócrata de la democracia. Hay que comenzar por imaginar, por crear condiciones mentales que nos permitan superar los obstáculos "naturales" que el liberalismo impone a la acción social. Imaginar y plantear valientemente un tipo de humanismo que surja de la experiencia de la pluralidad de voces que hoy conforman nuestras historias, y abandonar todo tipo de humanismo, se base o no en la pretendida universalidad de los derechos humanos, que se impone a la experiencia [44].

3) La tercera recuperación reside en *la recuperación de la conciencia del límite, de la frontera, del horizonte*. Sabernos limitados, esto es, determinados por una historia, por unas posibilidades, por unos obstáculos, es el primer paso para poder pensar la posibilidad y la necesidad del cambio. Es lo que Nietzsche propone al situarse más allá del bien y del mal, rompiendo con las falsas polaridades lógicas y morales de la razón liberal. Recuperar el horizonte de una vida que no aspira, como dice el autor de *Así hablaba Zaratustra*, "a la general felicidad de los verdes pastizales sobre la tierra", sino a una felicidad en la que la vida es "lo que tiene que superarse siempre a sí misma". Una vida en la que la felicidad, tal y como nos recomendaría Rosa, coincidiría con la espontaneidad, la agresividad, la invasión de espacios negados y la creatividad de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas. En definitiva, hablamos de la necesidad de recuperar nuestra "voluntad de poder". Como dijo Zaratustra, debemos amar la paz como medio para nuevas guerras. Esta actitud es la única que impulsa a las mujeres y los hombres a tener que rehacer una y otra vez su propio camino en la historia. La democracia se consolida con más democracia [45]. Percibirnos débiles es el principal obstáculo para la formulación de una alternativa democrática.

> Democracia no significa otra cosa que Poder Popular. Una democracia requiere la existencia de una mayoría de individuos con poder real –*kratos*— es

---

[42] Para la propuesta de un multiculturalismo crítico y fundado en las propuestas pedagógicas alternativas de Paulo Freire, véase P. Mclaren, "Multiculturalism and the postmodern critique: towards a pedagogy of resistance and transformation", en H. Giroux y P. Mclaren (eds.), *Between Borders*. London-New York, Routledge, 1994.

[43] Citado por I. M. Loureiro, *Rosa Luxemburg. Os dilemas da ação revolucionária*, *op. cit.*, pág. 132.

[44] "Superar la separación significa empezar a recuperar lo político, en un ejercicio que exige reconstruir la política distanciándola de la concepción que la tiene por una actividad puntual referida al Estado. Significa, entre otras cosas, vincular la recuperación de lo político, con un proyecto más importante: recuperar el mundo. Este ejercicio va más allá de las concepciones limitadas de la acción, se refiere a sus contextos más amplios, unos contextos que sólo pueden entenderse remitiendo la recuperación de lo político a sus raíces pre-platónicas, a la poiesis... La filosofía y la poesía son extrañas compañeras de cama, a veces incómodas y en ocasiones pendencieras, pero han de compartir el lecho si ha de surgir la política", en P. B. Clarke, *Ser ciudadano*, *op. cit.*, págs. 9. 104. Pero para poder recuperar lo político hay que adoptar también una actitud de valentía que parta de los siguientes requisitos: 1) no tener ningún miedo a estar contra la corriente política dominante de nuestro tiempo; 2) no transigir en nuestras ideas, no aceptar ninguna dilución de nuestros principios; y 3) no aceptar como inmutable ninguna institución establecida; véase Perry Anderson, "Más allá del neoliberalismo, lecciones para la izquierda", en P. Anderson, R. Blackburn, A. Borón, M. Löwy, P. Salama y G. Therborn, *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (compiladores, E. Sader y P. Gentili). Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC (Universidad de Buenos Aires), 1997, págs. 147s. Es importante destacar la fuerza que en este sentido está teniendo la llamada "jurisprudencia feminista" a la hora de superar el humanismo abstracto, sobre todo en relación con el concepto de igualdad. Para un análisis detallado, lúcido y crítico, ver Ana Rubio Castro, *Feminismo y ciudadanía*. Sevilla-Málaga, Instituto Andaluz de la Mujer, 1997, especialmente págs. 43ss. Asimismo, puede consultarse Iris Marion Young, *Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy*. New Jersey, Princeton University Press, 1997, en especial págs. 60ss.

[45] Y no al revés. Ésta ha sido la cantinela de los políticos europeos empeñados todos en situarse en el "espacio de centro" como estrategia para mantenerse durante años en el poder. Entre otros males, están dejando los márgenes, tan necesarios para la actividad política, a la extrema derecha racista y fascista que día a día conquista más parcelas de poder político y cultural. Véase Ch. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999.

decir, ontológicamente poderosos y con igualdad de poder [46].

Como reza la frase que se colocó en el cartel anunciador de las Jornadas Abiertas sobre la actualidad de Rosa Luxemburg [47], el orden dominante es un orden de arena, aunque, como todos sabemos, está bien vigilado desde el momento en que su justificación está en nuestras propias cabezas, instituyendo la dialéctica perversa entre *la rueda y el freno*. La "actualidad" de Rosa Luxemburgo, consiste en que fue una de las primeras en afirmar que la única manera de derribar ese orden de arena es la conciencia de nuestro poder, de nuestra tradición, de nuestra historia. ■

[46] J. M. Albarrán, "Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social en Georg Lukács", en J. M. Aragués (coord.), *Presencia de Lukács, op. cit.*, pág. 131. Ver también, Tarso Genro, *O futuro por armar. Democracia e socialismo na era globalitária*. Petrópolis, Vozes, 1999, especialmente págs. 142ss. Para una reflexión acerca de la democracia entendida como un proceso necesitado de una nueva subjetividad constituyente ver, además de las obras ya citadas en estas notas, A. Negri, *Fin de siglo*. Barcelona, Paidós, 1992, y A. Negri y Félix Guattari, *Las verdades nómadas*. San Sebastián (España), Iralka, 1996. De Rosa Luxemburg, puede leerse en este sentido sus *Cartas a Karl y Louisse Kautsky*. Barcelona, Galba Edicions, 1970, y *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Córdoba, Pasado y Presente, 1970.

[47] Celebradas en Sevilla del 12 al 14 de marzo de 1999.

RIBLA
Nº 33

JUBILEO

HAROLDO REIMER
PABLO RICHARD
JORGE PIXLEY
MARLY WANDERMURREN
SANDRO GALLAZZI
JOSÉ SEVERINO CROATTO
CARMIÑA NAVIA VELASCO
JACIR DE FREITAS FARIA
IVONI RICHTER REIMER
SANDRA NANCY MANSILLA
FRANKLIN PIMENTEL
SAMUEL ALMADA
MARCELO BARROS

RIBLA
Nº 34

APOCALIPSIS DE JUAN Y LA MÍSTICA DEL MILENIO

PAULO NOGUEIRA
JOSÉ ADRIANO FILHO
NÉSTOR O. MÍGUEZ
PABLO MANUEL FERRER
PEDRO LIMA VASCONCELLOS
SANDRO GALLAZZI
GABRIEL CORNELLI
JORGE LUIS RODRÍGUEZ G.

# Agradecimiento

Queremos agradecer el apoyo que nos dio el "Katholischer Fonds Für Weltkirchliche und Entwicklungsbezogene Bildungs-und Öffentlichkeitsarbeit" de Alemania para la traducción del artículo de Birgit Mock y Eva M. Welskop-Deffaa, "Cooperación en favor de la creación como perspectiva de una economía preventiva", publicado en *Pasos* No. 91 de setiembre-octubre, 2000.

RIBLA
Nº 35/36

LOS LIBROS PROFÉTICOS

La voz de los profetas y sus relecturas

JOSÉ SEVERINO CROATTO
JACIR DE FREITAS FARIA
JORGE TORREBLANCA
ALICIA WINTERS
JORGE PIXLEY
SAMUEL ALMADA
HANS DE WIT
TANIA VIEIRA SAMPAIO
PABLO ANDIÑACH

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

# RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

**Pedidos a:**
**Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones**
**Apartado Postal 390-2070**
**Sabanilla**
**San José, Costa Rica**
**Teléfonos 253-0229 • 253-9124**
**Fax (506) 253-1541**
**E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr**
**http://www.dei-cr.org**

**DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES**

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

178550B 259
11-26-03 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3474

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only